FILOSOFIA CRITICA

SULLA

FILOSOFIA

DEL BARONE PASQUALE GALLUPPI

PER

DOMENICO GIELLA

> Nos genera degustamus, non
> bibliothecas excutimus
> QUINTILIANO

NAPOLI
STAMPERIA DEL FIBRENO
Strada Trinità Maggiore N° 26
1856

Le copie non munite della firma dell'Autore
s'intendono contraffatte.

PROEMIO

Che cosa so io? Che cosa mi resta a sapere?

Così, dopo aver lungamente ricercato, e ritentate tutte le vie dell' umano sapere, lo spirito filosofico domanda a se medesimo, quasi voglia tirare i suoi conti, e veder ciò che nelle sue inquisizioni ha egli rinvenuto, e se altra cosa mai gli resti ancora a rinvenire.

Che cosa sò io? Che cosa mi resta a sapere?

Ecco la eterna domanda che lo spirito non cessa mai di fare a se medesimo, e ad onta che il più delle volte ei sia costretto a rispondersi un desolante *nulla*, pure ei se la ripete incessantemente, come se per lui fosse una sodisfazione l'esser giunto a sapere di non saper nulla, e di non poter nulla sapere: o più veramente, come se tentasse di uscire da così dispiacevole situazione, e disaminando meglio, e rifacendo i calcoli, veder, chi sa, sappia, o possa qualche cosa sapere.

Che cosa so io? Che cosa mi resta a sapere?

Così cominciò con interrogarsi lo spirito della filosofia allör che nacque, così crebbe, così proseguì, e così proseguirà. Ma

diede egli mai a questa domanda una soddisfacente risposta? Per taluni, no, e mai? Trista e degradante asserzione! Ma perchè no? Ma perchè mai? E tanto dunque si vilipende la scienza? Io per me tengo di sì, e comunque la risposta non sia stata mai, nè sia mai per essere pienamente capace che valga a contentare i premurosi bisogni dello spirito, e ad empirne tutta l'immensa lacuna, pure, se non definitivamente completa, ella però è tale che porge bastevole nudrimento all'appetito intellettivo dell'anima. Almen tantò per ora: chi sa il dappoi?

Dunque, che cosa so io? Che cosa mi resta a sapere?

Uomo, rispondi con verità, non mentire a te stesso.

Io venni al mistero della vita, e cominciai ad esistere inconscio d'esistenza. La natura mi allevò come madre, che poi dovea educarmi come maestra. A poco a poco cominciai a sentire una vaghezza, una curiosità di sapere, e bastò per satisfare questo innato desiderio la sola virtù de' miei sensi. Io giudicava cogli occhi, e con essi interpetrava il gran volume della natura. I miei pensieri eran tutti plastici e gravi di forma, e tutto che il senso mi diceva era per me vero e sufficiente. In una parola, in quella prima esteriorità della mia vita, io fui il credulo discepolo della natura.

Ma una crisi avvenne, un'alito nuovo, quasi una seconda creazione, cominciai a sentirmi fervere per lo spirito. A quella prima eccentricità successe una più concentrica esistenza, una vita più interiore, più segreta, più raccolta. Io cominciai a sentirmi più io, ed allo stesso tempo mi accorsi divenuto padrone di un novello elemento — la *ragione*. Ella che fino allora si era rimasta chiusa e nascosa nei penetrali dello spirito, veduto che per le rime dell'anima cominciava a trapelare un pò di giorno, si riscosse, chiamò a colloquio la coscienza, e disse — io son teco, apparecchiami il campo alla mia evoluzione, ed io ti emanciperò dalla servitù del senso: tu d'ora

innanzi non avrai altre leggi a seguire che le mie proprie leggi. —

Fu questo il secondo periodo, o meglio, il secondo battesimo della mia vita, battesimo intellettivo. Allora lo spirito accresciuto, e direi quasi rinnovato, non più si accontentò di esterna subordinazione. La prima vaghezza di sapere cangiossi in lui in necessario bisogno, divenne sua seconda natura: (prima natura esistere, seconda natura pensare, vita del corpo, vita dell' anima).

Conobbi allora gl' inganni del senso che invece di *realità* non mi aveva dato a conoscere altro che *simulacri del vero*. Mi accorsi della riserba della natura, gelosa custode de' suoi segreti, e preso da una nobile irritazione di volerla comprendere, e spingere al di là di lei il mio sapere, io dissi a me medèsimo — io voglio essere il maestro della natura. —

Così, in tutta la dignità della mia novella missione, io mi presentai a lei, e non più qual discepolo passivo, ma siccome giudice coll' autorità delle sue leggi alla mano, io la sforzai a rispondere. Nè più allora le valse il suo segreto, io la seguii dovunque ella era, la raggiunsi, l' aggredii, la vinsi.

Era questa la lotta dell' Ercole dello spirito e dell' Anteo, e invano ella cercava di sfuggire alle mie prese.

Io mi levai sopra i cieli, salii sulle sfere, interrogai le loro virtù, le loro potenze, tutte le loro forze, e i cieli e le sfere mi risposero — *noi siam governati da una legge, anche noi abbiamo la nostra provvidenza* —

Io corsi la terra dall' un capo all'altro, chiamai a costituto tutti i suoi elementi, ne interrogai tutte le segrete potenze, le occulte qualitadi, e tutte ad una voce mi risposero — *noi siam governate da una legge, anche noi abbiamo la nostra provvidenza.* —

Io mi profondai nelle viscere della terra, in quelle officine

e segreti laboratorii della natura, corsi l' un dopo l' altro i suoi regni, ne indagai le costituzioni, gli elementi, i poteri, e tutti mi risposero — *noi siam governati da una legge, anche noi abbiamo la nostra provvidenza.* —

Allora cominciai a contemplar la natura con un occhio più filosofico. Vidi, e discersi, siccome ogni essere tiene un posto a se nella gran catena degli esseri, e una virtù specifica conveniente al suo fine; e come tutti questi fini egualmente concorrono al fine massimo, al gran fine dell' universo. Vidi che niente è isolato in natura, che tutto dà, e tutto riceve, e dando e ricevendo si equilibra. Vidi che un concatenamento universale, una relazione segreta, lega in un sistema inalterabile ed armonico tutte le sue parti, che formano, per dirla col Bonnet, di questa immensa catena un sol tutto. Vidi che la natura è una grande *unità*, entro cui si move, e s'agita quasi una grande *anima*, e che tutte le cose non sono che le membra di questo gran corpo. Vidi che niente è a se, niente è per se, ma tutto è per tutto. Allora dissi — ogni cosa in natura è un numero, una cifra, e il mondo tutto (il cosmo) non è che una grande Aritmetica. — Così la fisica, la scienza della natura, fu tutta fatta per me.

Ma bastava ella forse a quetare i bisogni del mio spirito? Era la sola fisica che io dovea spiegarmi? Era là che io dovea arrestare i miei passi? E come mai il finito solo può contentare lo spirito, il quale si sente fatto per le cose infinite? Che non conosce limiti ai suoi voli? Che non rispetta barriere? E chi può dire a lui — *fermati*? — Il finito della natura dunque non dovea servirmi che di punto d'appoggio, su cui avessi potuto fermare la scala ascensiva per poi levarmi sino all'infinito.

Ben è vero, che anche in quel primo studio, nello studio della natura, io era giunto sino a certe leggi, sino a certi principii, mi era, per così dire, approssimato all' infinito: ma era

desso il vero infinito, l'infinito che sempre è, l'infinito in se e per se? Certo che no: in natura non ci è assoluto, non ci è infinito, e le sue leggi, come quelle che son tutte fermate sul contingente in cui pongon radice, potranno pure avere più o meno di stabilità, ma niente è che valga a costituirle come inalterabili ed infinite: esse posson sempre variare, almeno il mio spirito può pensarlo, e ciò basta.

Io però non mi sentiva contento alle sole leggi della natura; pensai che al di là di lei ci era ancora da tentare, mi accorsi che al di sopra del mondo dei fenomeni ci dovea essere quello dell'*idea*, che al contingente dovea soprastare l'assoluto, al finito l'infinito, al variabile l'eterno, l'immobile, l'uno, e dissi — si tenti — Così dalla fisica cercai di passare alla metafisica.

Allora lasciato il mondo sensibile e corporale, e quasi quasi lasciato me stesso, per una via incomprensibile a chi non vive di spirito, io mi sollevai a poco a poco dalla terra, trascorsi i limiti della natura finita, valicai la zona de' cieli, mi lasciai dietro il tempo e la misura, e, quasi diva potestà, mi lanciai nel seno stesso dell'infinito. Io non era più io, la mia personalità era svanita, e non restava di me che la sola mente, *la sola ragione*. Coll'infinito non può venire a contatto che la sola potenza trascendente, il solo verbo intellettivo, la ragione sola. Ella è solamente che ne sa le vie, e solo a lei può bastar l'ala a tanto volo. E come può altrimenti arrivarci l'uomo co' suoi mezzi finiti? Vana pretensione, voler giungere là coi mezzi di quà, sforzi d'Icaro. Il fuoco celeste si rapisce, e chi non ha l'audacia di Prometeo, chi non sa spiccar voli, non giungerà mai al regno dell'*idea*, non sarà mai metafisico.

Io però, se vi giunsi, non mi vi potei fermare a lungo, poichè egli è un fuor condizione umana, è uno stato di tanta ten-

sione di mente che riesce impossibile a durarlo di troppo (1). L' elevazion metafisica è come l'entusiasmo poetico in cui non si può restare a lungo tratto, è un momento che si coglie, ma che non si può ritenere, è un saggio momentaneo in cui la natura finita si sperimenta verso l' infinita, è uno slancio e non più.

Io dunque tornai alla personalità, al me, sola condizione che è dato all' uomo di tenere un pò più a di lungo. Ma chi era io? Io stesso nol sapea, io ignorava me medesimo. Dal grande *animale sensibile* io mi era elevato sino al grande *animale eterno*, avea conosciuta, e quasi violentata, la natura; avea tentato, e forse ancora raggiunto, l' infinito; avea abbracciati gli estremi, e intanto non conosceva ancora il mezzo, non conosceva me stesso.

Allora mi rivolsi tutto sopra me medesimo, concentrai e conversi me sopra me, mi raccolsi nello spirito, mi serrai tutto nei recessi dell' anima, e dalla osservazione vorrei dir *telescopica* dei due grandi oggetti posti fuori di me, del mondo reale, e del mondo ideale, io passai all'osservazion *microscopica* del proprio me.

In mezzo ad una multiplice varietà di fenomeni, tra un alternarsi continuo di fatti e di sempre nuovi avvenimenti, tra un mutarsi e un succedersi di non interrotte accidentalità, insomma, in seno al vario e al diverso io trovai un che di costante e d'identico, una cosa sempre eguale a se stessa, men-

(1) S. Agostino parlando delle idee pure (cioè dell' ultima elevazione della mente) dice — *Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed, veluti acie ipsa reverberata, repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.*

De Trin:

tre tutto intorno a lei variava di forma e di natura: e questa cosa appunto era io stesso, io anima.

Io dunque mi rinvenni, e rinvenendomi può dirsi che allora quasi quasi mi abbia creato. Certo per la scienza fu una vera creazione, poichè quel essere senza saper di essere è come se non si fosse, e allora veramente si è per la scienza, quando si sà di essere. Tutto è relativo allo spirito che sa, e quando lo spirito non è giunto a sapere l'esistenza di una cosa, ella potrà ben essere in se, ma in quanto a me (per lo spirito, e però per la scienza) è nulla. Io dunque sapendomi, cioè rinvenendomi, quasi quasi mi creai.

Ed ecco fin dove è arrivata la mia conoscenza, ecco tutto quello che io so. So che ci ha una natura finita governata da certe leggi, da certi principii, da certe regole. So che al di sopra di questa natura sensibile ce ne ha un'altra soprasensibile, un'entità, una ragion prima, da cui si origina tutto quello che esiste, e a cui tutto obbedisce, come effetto a sua causa.

So che io stesso sono, e sono *io*, cioè *personalità*, cioè vero ente reale e *autonomico*, e che in me sono di certe leggi così *essenziali* che sole valgono a costituirmi tale quale sono, e senza cui io non sarei più quel che sono, poichè queste leggi appunto costituiscono la mia essenza razionale; di maniera che io, essere per eccellenza volitivo, son costretto ad obbedir loro, e in ciò è appunto che io *voglio*, altrimenti *appetirei*.

Io dunque so (ho ragion di scienza) che ci ha un mondo, che ci ha un Dio, che ci sono io stesso.

Ed ecco i tre oggetti intorno ai quali sin dal suo nascimento cominciò ad agitarsi la filosofia, e che non ha cessato nè cesserà mai di tentare e di ritentare in tutti i sensi e in tutti i versi, fino a che sia.

Talete di Mileto segna il primo (oggetto finito). Pittagora

di Samo il secondo (oggetto infinito). Renato delle Carte il terzo (soggetto). Tre grandi personalità in cui si riepilogano tre grandi evoluzioni sociali.

Io dunque sino a questo punto ho seguito passo passo l'ordine stesso della natura, la stessa evoluzione, lo stesso progresso cronologico; ho fatto in raccorcio quello stesso che ella successivamente ha evolto in più grandi proporzioni, ho drammatizzato, se così posso dire, in piccolo la vita in grande, ho seguito nè più nè meno che il corso stesso che ha tenuto la storia.

Ma se questo è stato l'ordine della natura, deve esser lo stesso per avventura quello della scienza? Deve ella (la scienza) tener dietro al filo della storia, oppure a quello della logica? Deve far come si è fatto, o deve far come deve?

Alla logica spettano le ragioni, i *perchè*, alla storia i fatti, i *che*: le ragioni son dentro, i fatti son fuori (o almeno vengono dal di fuori), perciò l'ordine della storia e quello della logica sono all'inverso: l'una (la logica) comincia dal di dentro, cioè dal me, ove solo si posson trovare queste ragioni; l'altra (la storia) comincia dal di fuori, cioè dalla natura, ove tutti si avverano i fatti. Or se la scienza è propriamente nelle ragioni delle cose che sta riposta, ben si vede che ella non già della storia, ma sibbene della logica deve seguire il cammino. Ma la logica comincia dal me, dallo spirito, dunque la scienza deve anche ella di là prender le sue mosse.

Inoltre le cose, con tutte le loro ragioni dov'è che sono studiate dal filosofo, se non nell'osservatorio dello spirito, nel dentro me? Perciò è sempre dallo spirito che deve cominciar la scienza, poichè nello spirito è che ella studia. L'ordine della storia è oggettivo, quello della scienza deve esser soggettivo, quella dice come si è fatto, questa come si deve fare. In ogni modo dunque la scienza deve cominciar dall'io e finire alla

natura, che è precisamente l'inverso di quello che ha fatto la storia, la quale ha cominciato dalla natura ed ha finito all'io.

Cartesio fu il primo a dar questo indirizzo alla scienza (quantunque in ciò preceduto da qualche nostro italiano del cinquecento), e tutta la filosofia de' tempi nuovi lo ha in ciò seguito, e tenuto a maestro. Non cito nomi perchè non sono uso a citarne mai, o quasi mai, e ancora perchè i nomi, ancorchè fossero tanti X, invece di essere per esempio Locke, Kant etc. non aggiungerebbero nè toglierebbero nulla all'essenza e alla veracità dei fatti. I nomi allora son necessarii quando rappresentano sè, (o un concreto), ma quando rappresentano la scienza, essi sono inutili se non vani, e se pure servono a qualche cosa, ciò è solo per rappresentare lo spirito di un'epoca che in esso loro si è venuta a concretizzare. Basti dunque il sapere che dappoi il Cartesio tutta la filosofia ha cominciato sempre (tranne poche eccezioni) dall'io, dallo spirito, e in ciò è stata fedele al novello metodo del caposcola, quantunque per altra parte se ne fosse divisa.

Cartesio però se di là prese le sue mosse, ei nol fece già per fermarvisi, ma solo per farne base *inconcussa* ad ulteriori e più gravi inquisizioni; sicchè l'io fu tenuto dal Cartesio non già come punto di ferma, ma sì come punto di partenza.

La filosofia non sta tutta nell'io, nè dell'io è che semplicemente si occupa. L'*io* non è che la *coscienza*, e la coscienza è la menoma parte della scienza. (Badate che io qui parlo dell'*io* psicologico, dell'*io* empirico, non già dell'*io* ontologico, dell'*io* razionale). La filosofia ha ben altro a discutere che puri fatti di spirito, che puri fenomeni, ella deve giungere alla soluzione dei più ardui problemi della vita intellettiva, alle più difficili esplicazioni dei misteri dello spirito. La filosofia deve essere per le cose intellettuali quello che l'algebra è per i numeri.

È vero che tutti questi problemi è là, cioè nello spirito, che se li scioglie, ma è vero altresì che questi problemi non sono di coscienza, ma di alta intellezione e speculazion metafisica (lo che vuol dire che superano il potere dell'io): essi si avverano sì nella coscienza, ma non è perciò che bisogna confonderli con lei.

All'io, alla coscienza, non va dovuto che il solo fenomeno, il solo fatto, e chi volesse anche a lei affidare le cose che riguardano l'intelletto, ei finirebbe con fenomenalizzar tutto, e in ultimo la logica non potrebbe ricavarne che o un puro *idealismo*, o un impuro *materialismo*, o un brutto *scetticismo*.

Però non a tutti è paruto così, e molti filosofi ci sono stati, e ci sono ancora, i quali han trattata la filosofia come puramente scienza del pensiero, cioè dell'io, cioè della coscienza; e all'io, alla coscienza hanno affidato tutto il problema filosofico. Questa maniera di considerar la scienza non ha esempi prima di Bacone, e però da Bacone è che ella comincia. Locke, generalmente tutta la scola inglese, e massime quella della Scozia, non che la francese da Condillac in poi, han seguito in ciò l'esempio del Verulamio, e la loro filosofia non si è levata di una spanna al di sopra dell'osservazione, che è quanto a dire dell'io, e della coscienza.

Tra noi però, nelle menti italiane, questa filosofia così smilza ed incompleta non ha trovato mai un facile accesso. L'Italia ha fatto sempre da se, e se in altro nò, nella scienza e nell'arte vanta un'autonomia tutta propria ed originale. Il pensiero italiano è altamente sintetico, profondamente metafisico, sovranamente speculativo. Pittagora, Bruno, e Vico sono i tre grandi modelli della sua mente (1).

(1) Bruno veramente come filosofo non è da seguire da noi altri cristiani.

Ultimamente però, e spiacemi a doverlo dire, noi ci abbiamo fatto imporre qualche cosa: e gli oltramontani hanno avuto finalmente il piacere di vederci loro imitatori e seguaci. E come potrei io negarlo? Essi ci hanno contagiato lo spirito, mandandoci, quasi come multa d'imposizione, il loro *pensiero*, così, come altre volte ci mandavano i loro governatori etc.

Ma il più dispiacevole ancora si è, che non i soli indotti e semidotti, non la quisquilia letteraria solamente, ma qualcuno anche de'nostri più grandi scrittori se ne ha fatto imporre.

Chi non vede ciò nel Galluppi? Forma e sostanza tutto è forestierume in lui.

Il Galluppi ci ha fatto molto bene, e molto male ancora. Ci ha fatto molto bene, poichè ci ha ridestati dal sonno letargico in cui bruttamente si giaceva il nostro intelletto; o almeno ce lo ha ripulito dal sudiciume di una fracida filosofia. Ci ha fatto molto male, poichè col suo esempio ci ha cominciato ad avvezzare il gusto spirituale alle imbandigioni straniere, e adescandoci così col gusto del piccolo, ci ha fatto perdere il gusto del grande e del profondo.

Il Galluppi ha disertata la bandiera scientifica che sventola sul campo del pensiero nazionale, ha sconosciuta la reda della patria, ha rotta la *sacra catena della tradizione*: il Galluppi filosoficamente non ci ha rappresentati, è stato anglo-francese più che italiano.

E la sua filosofia risente più o meno di quegli stessi errori di che riboccano i suoi modelli, ne ritragge e ne imprenta tutto lo spirito informatore, quello spirito stesso, che io più sopra ho chiamato spirito di contagio.

Or se io vengo ad appalesare questi difetti, sarò io perciò tassato di irriverenza o di temerità? Ed è forse mia la colpa, se trovando il falso, lo appaleso, opponendogli il vero? O forse si crederà che perciò venisse a sminuire il rispetto sincero che

io debbo al Galluppi? Oh non si creda. Il Galluppi per me resta incontrastabilmente il primo, o tra i primi, della onorata famiglia degli attuali filosofi italiani, e come ideologo sovranza a molti anche degli stranieri.

E poi, non è al Galluppi propriamente che và diretta la mia critica, ma sibbene alla scola stessa, alla quale egli appartiene, e che rappresenta presso di noi. Io tendo a ben altro, e ben più alto, che ad una critica speciale, tendo a stabilire certe verità, certi punti, e mi son fatto licito prenderne l'occasione dal Galluppi, pensandomi che così ne venisse vieppiù nobilitata l'architettura del mio lavoro, situandola sopra nobile base.

Anche io aspetto mio giudicio, ma voglio che mi venga da uomini onesti e sinceramente devoti alla causa della verità: degli altri non fò nè conto nè prezzo.

Solo non vò preterir di dire, che questo mio lavoro io lo dò come saggio ai miei concittadini, o meglio come prova, come esperienza, come preliminare ad un'opera maggiore, e ben più interessante, che io da molti anni vò ruminando per la mente, e che se il cielo vorrà splendermi di luce meno fosca, io stenderò col titolo — *Critica sui sistemi in generale.* —

Per ultimo vò che si sappia (e io stesso ben mel sò) molto mancare di perfezione a questo mio lavoro, ma per colpa non tanto mia, quanto della mia mala ventura, poichè ho dovuto gittarlo in diversi momenti, e non di un solo gitto consecutivo, così come me ne è caduto il destro, e come certe sinistre influenze mi hanno lasciato un momento di calma. Di qui è che molta varietà di stile io mi accorgo essere in esso, ed una sterilità ed una secchezza in taluni luoghi tale, che pare le parole non incastrino bene il concetto, ma solo lo accennino e passino. E questo mi è venuto (uopo è che il dica) per molta parte ancora dallo stato del mio spirito, il quale mi

si è reso, a guisa di campagna sfruttata, arido e brullo: ma più, e massimamente dalle condizioni nimiche, che mi hanno rubato il tempo dalle mani, e distrutta la volontà dello spirito.

Come che sia però, credo che sia qualche cosa, laonde lo raccomando, e prego gli onesti e dabbene scienziati acciocchè per tale me il faccian valere, qual io coscienziosamente ho cercato che sia.

Ajello 2 novembre 1855.

CAPO I.

Io comincio con benedire la memoria del Barone Pasquale Galluppi, a cui la mia patria non so se più gratitudine debba, o venerazione. La nostra filosofia stavane al fondo, ed esso ne ha ristorati i danni, e l'ha rimessa sul seggio. Noi giacevamo del colpo venutoci di là dai monti, ed esso ne ha porta la mano, e più ancora la luce, per farne risorgere. Noi dall'altezza scientifica a cui ci aveano locato un Bruno, un Telesio, un Campanella, eravamo scesi sì basso che appena sariasi creduto esser noi gli eredi della mente di Giambattista Vico, ed esso coll'esempio salutare, e coll'infaticata operosità de'suoi scritti, ne ha rialzato lo spirito, ne ha rifatto il pensiero, e novellamente ci ha rimessi

Sulla diritta via ch'era smarrita (1)

(1) Perchè non sembri per avventura esagerato questo nostro giudicio sul merito del Galluppi (lo che ci porrebbe in contradizione con noi stessi, i quali tra poche altre pagine avremo a dimostrare il nostro dissenso alla sua dottrina), e perchè ancora, quel che più pesa al nostro animo, non paia aver noi offesa la verità: però dichiariamo che il merito del Galluppi, come per noi va inteso, è un merito *relativo*, e d'importanza locale, non *assoluto*, dico relativo alla nostra miseria scientifica, alla

Nè però invano: poichè appena udita la sua voce, subitamente gli fu risposto dall' alto dell' Italia « Siam teco ». Ed era un Vincenzo Gioberti, un Rosmini Serbati, un Mammiani della Rovere, un Baldassarre Poli etc. Nè i suoi compatriotti furon manco più tardi, poichè tosto gli furon dietro le peste Ottavio Colecchi, Pasquale Borrelli, Mancino etc.: e dopo costoro, ma solo per età, due valorosissimi giovani, due amici di cuore e d' intelletto, Stanislao Gatti e Stefano Cusani, i quali forse tutti avrebbero soverchiati e sgarati nello scientifico arringo, se la morte non avesse troppo immaturamente all' uno di loro troncati i passi, dico a Stefano Cusani, sicchè l'altro doloroso

nostra decadenza. Che il Galluppi, a volerlo considerare in se, sia stato un buon filosofo (io non dico un gran filosofo, titolo che è riserbato a pochi, benchè a molti prodigato) questo è innegabile: ma indipendentemente da questo, e più che per questo, egli è da tenere in sommo pregio, ed in istima per averne tolta la vergogna dalla faccia a noi altri decaduti e degradati. La nostra filosofia era veramente ridotta a tale, ed in mano di tali che mi viene il rossore al solo nominarli (1). Costoro razzolando, e rimestando nella già vieta e muffosa istituzione del tedesco Storchenau, ne aveano istecchito lo spirito con una mostruosità filosofica fatta a singhiozzi, a centoni, a frusto a frusto, così come l' andavano piluccando nel loro autore modello. Vedete in quali mani era giunta la nostra filosofia, che pur da non molto avea lasciato il delubro della mente santissima di Antonio Genovesi! Vedete a che scura obblivione era caduto il vigoroso intelletto napoletano! quello stesso intelletto che poco tempo prima, anzi allora stesso, in altro campo di attività, così splendidamente raggiava in quei stupendi ingegni del Vico, del Pagano, del Filangieri etc. Sia dunque eterna lode al Galluppi che ne ha emancipati da così basso ludibrio, come d'altra parte una critica giusta e conveniente allo stato attuale della scienza, faccia ancor essa di lui quella ragione che a lui si conviene.

(1) Si accenna al Capocasale, al Semmola, al Ciampi, al De Stefano, e qualche altro loro confratello, i quali anzichè filosofi, furono più veramente i corruttori della filosofia.

e scorato pianse, e si fermò nella palestra (1). Fu veramente una sventura che l'uno ci avesse lasciati nel pieno rigoglio della sua vita e del suo intelletto, e l'altro chiuso nel suo corruccio si fosse sostato a mezzo il cammino. Ma se la mia lingua avesse sproni da pungere il suo nobile spirito, io gli direi —Levati, che fai? tu sei indegno d'ozio, perchè sei pieno d'intelletto, e l'intelletto è moto: levati dunque, e rimettiti in via.

Ecco quanto si deve al filosofo di Tropea, al primo motore della nostra operosità scientifica, alla forza, se così posso dire, della nostra inerzia. Ma sarebbe perciò che noi dovessimo al di là del vero esagerarci la sua importanza, e del tutto chiuder gli occhi ed acquietarci alla sua dottrina? No certamente: poichè questo sarebbe un offender lui che ne ha dato esempio di una savia indipendenza scientifica, e un mentire a noi stessi, i quali per quanta stima potessimo avere per il filosofo, una maggiore però ne abbiamo per la filosofia. Il nostro mae-

(1) Stefano Cusani nato in Solopaca, nella provincia di Terra di Lavoro, morì il dicembre del 1845 in età di 29 anni e dieci mesi. Nell'ottobre dello stesso anno erasi tenuto nella Regia Università di Napoli il Settimo Congresso degli Scienziati italiani, ed il Cusani aveva un giorno così vivamente ragionato nella Sezione Tecnologica, che da tutta la persona grondava onorato sudore. Giovane, vigoroso, non fe cura del suo troppo riscaldamento, il sudore gli si asciugò sulle membra, e di qui gli venne la morte. Anima benedetta, e non ti bastava l'esserti già tutto consacrato al culto della scienza, che per la sua difesa volesti da buon soldato lasciarci anco la vita sulla gloriosa palestra! I lavori filosofici ed estetici del Cusani che si han meritate le lodi di William Hamilton, e del Mammiani, sono tutti sparsi sopra diverse effemeridi napolitane, ma i più sul Progresso e sul Museo. Facciamo voti che sieno tutti raccolti e pubblicati in un corpo solo, come già avea preso a fare (se le condizioni dei tempi non l'avessero interrotto) l'egregio letterato ed amico mio Francesco Trinchera; sì perchè molto frutto potrebbe derivarne alla nostra gioventù, e sì ancora perchè si dia fama e luce al nome del giovine filosofo napolitano. Dolcissimo maestro mio, perchè io non posso altro dire di te?

stro Aristotele di Stagira ne ha lasciato detto che tutto bisogna posporre alla salute della scienza, anco la propria salute, e che *quamquam amicus sit Plato, sanctum est tamen honori veritatem praeferre* (1). Noi dunque con quello stesso rispetto con cui soglionsi dai buoni artisti ritoccare le statue offese dal tempo, o difettose, di antichi maestri, porteremo le nostre osservazioni, anzi la lima delle nostre critiche, sugli onorati volumi del filosofo. E sceglieremo tra le altre opere sue quella degli *Elementi*, ove più compiutamente ha egli adagiato e sviluppato il suo sistema: perocchè noi tenghiamo per falsa e matta l'opinione di coloro i quali vorrebbero far credere aver lui nelle *Lezioni* (2) corretto e migliorato il suo sistema. Che se a taluni parrà un pò soverchiamente severa la nostra critica, e sappiano costoro che in filosofia non si femmineggia, che una critica troppo officiosa è una critica troppo accidiosa, anzi dannevole alla scienza, sicchè sarebbe meglio che si facesse tacere: e sappiano ancora cha se il Galluppi non fosse così famoso, noi non avremmo presa la penna sul suo conto. La nostra severità dunque è relativa alla grandezza della sua fama. Lessing ha detto « non si usi pietà con un autore famigerato » anzi quanto maggiore è la sua autorità con tanta più cura se ne rivelino gli errori. Vedete da ciò se con un tal filosofo, qual è il Galluppi, si possa, o si debba, andar troppo per la riserva. E perchè avremmo noi a piaggiarlo? Sarebbe una pusillanimità per noi, un oltraggio per lui.

Inoltre la filosofia del Galluppi (ed è questa la ragione più potente che ci ha fatti decidere a scrivere questa critica) è la sola presentemente che s'insegni ne' nostri ginnasii, e nelle nostre scole, e che sopravvivuta alla morte del suo autore, se-

(1) *In Ethica Aristotelis Stagiritae ad Nicomachum* — lib. 1 cap. 6.

(2) Altra opera del Galluppi composta per la cattedra della Università di Napoli.

guita ancora ad agonizzare sulla cattedra della nostra Università; quindi da questa filosofia deriva la educazione e la direzione scientifica e sociale della nostra gioventù, val quanto dire, della nostra società pensante, in cui sono riposti i destini e le speranze del nostro avvenire: ragion di più adunque perchè con più rigore si provi nel crogiuolo della critica, e meno si perdoni ad una influente dottrina, da cui siccome il bene, potrebbe ancor derivarne il male, e forse anche il peggio.

Innanzi alla filosofia deve scomparire qualunque personalità. I suoi interessi son tanto al di sopra degli umani rispetti che Aristotele non esitava a portarle in sagrificio sugli altari lo stesso suo maestro, Platone. La filosofia, ha detto taluno, è la scienza dell'umana felicità: ben vero, ma ella può esserlo ancora dell'infelicità umana, poichè tutta da lei dipendendo la essenza sociale, a seconda che bene o male ella si tratta, può egualmente produrre il cinquecento d'Italia, come il novantatrè di Francia, ossia può fare la grandezza come la ruina della società.

Ecco le radicate convinzioni che noi portiamo intorno alla scienza, sicchè se noi scriviamo sul Galluppi, noi nol facciamo tanto per criticare, (e il Galluppi per noi è un filosofo sommamente rispettabile) ma ben altrimenti per discutere. Insomma, lo si sappia pure da chiunque potesse sospettare in noi una meno onesta intenzione, insomma noi ci varremo della dottrina del Galluppi non come sola materia e fondo alle nostre osservazioni critiche, ma più propriamente come di occasione per fermare certi principii e certe verità, che i nostri studî, e le nostre continuate meditazioni ci son venute di tempo in tempo affacciando allo spirito. E lo facciamo per quello amor troppo che abbiamo alla scienza, e non meno che a lei, alla patria nostra. La patria nostra è troppo umiliata, ella sta più giù di quel che non si crede, e solo la filosofia, e

niente altro che questa, può ritornarla alla pristina dignità sua, alla sua grandezza. E questo è così vero, e così veramente ne siamo convinti, che fermamente crediamo dalla filosofia derivi tutta la vita d' una società. Sì, mettiamoci bene nella mente, che la vita non è che l' incarnazione del pensiero, poichè *volere* è impossibile senza *pensar di volere*, e *volere* in atto è *vita*, l' uomo dunque come pensa così vive. Giambattista Vico, e prima di lui, Fra Tommaso Campanella, han questa stessa verità solidamente confermata, comprendendo l' uomo e l' umanità, o per dirla cogli stessi vocaboli, la *natura comune delle nazioni*, sotto tre elementi, o *primalità* « *Conoscere*, *Volere*, *Sentire*, (Vico *Potere*) ». Or questo *sentire*, o *potere*, che altro è se non la vita? E questo *conoscere* non è forse la filosofia? Ma diciamolo più chiaramente ancora. *Conoscere*, *Volere*, *Sentire*, ecco l' uomo. *Vero*, *Giusto*, *Bello*, ecco tre somme idee corrispondenti a queste tre somme facoltà. Ma il *Vero* s' *indaga*, il *Giusto* si *esegue*, il *Bello* si *manifesta*, ed ecco la filosofia (scienza delle umane indagini circa un principio assoluto che diciamo *vero*), il Dritto (scienza delle umane operazioni conformi a un principio assoluto che chiamiamo *giusto*), e l' Estetica (scienza delle umane manifestazioni derivanti da un archetipo assoluto che nominiamo *bello*). Sotto questi tre ideali io comprendo benanche l'*utile* come conseguenza logica contenuta necessariamente in essi, avvegnachè tutto ciò che è bello, è giusto, è vero, debba di necessità essere ancora utile. Ma ci sarebbe per avventura un punto di contatto tra queste idee da potersi per la loro affinità ed amicizia ridurre all' uno? Io credo di sì. Difatti, che cosa è il giusto se non il vero stesso pratticato, ossia il vero in azione? E il bello non è forse lo stesso vero nel suo momento spontaneo, il vero immaginato, e che lo spirito coglie sotto una forma? Adunque il giusto e il bello sono identici

col vero, o meglio sono il vero stesso *in quantum ad esse*, solo se ne dividono in *quantum ad existentiam*, ossia in quanto all' apparizione, come tre raggi partenti dal medesimo foco, e prendenti diverse direzioni. Ora il bello si manifesta nell'arte, (la quale è l' espressione dell' individuo) val quanto dire che l' arte ha per iscopo l' oggettivazione di questo tipo assoluto che è nello spirito. Il giusto si manifesta nello stato (il quale è l' espressione della società), cioè a dire che lo stato ha l' obbligo di realizzare questo divino ideale (eseguendolo, e facendolo eseguire) siccome la sola missione della sua esistenza. Ma tanto l' individuo quanto la società, cioè l'universa famiglia umana non ha altro campo di evoluzione e di attività, se non quello dello stato (pubblicità), e quello dell'arte (individualità), e lo stato e l' arte non manifestando che l' uno la giustizia, e l'altra la bellezza, e queste in ultima analisi riducendosi tutt' e due alla verità (che è il terzo campo dell' attività speculativa), però ne consegue come ultima e necessaria conclusione, questa nobile e consolante notizia, cioè che l' universa esistenza umana si origina, e dico meglio, s' incarna tutta nella verità, o in altri termini, che la vita deriva onnimodamente dalla filosofia.

Ecco l' alto punto di veduta sotto cui bisogna considerare questa scienza nobilissima, come quella nella quale è riposto quasi il palladio dei destini dell' umana società, e che tutta dall' *alfa* all' *omega* comprende, modifica, ed informa lo scibile umano, e l'umano operare. Di questa scienza noi ci vantiamo cultori, e liberi cultori, sicchè innanzi a suoi sommi interessi declina per noi qualunque più stupenda autorità, sia quella stessa dell'Attica, o quell'altra di Koenigsberg. L'autorità della filosofia sta nella filosofia stessa, e chi altrove la cerca è indegno del suo apostolato. Noi dunque, ci sia permesso il ripeterlo, prendendo a disamina la dottrina del Galluppi, lo

faremo con quella indipendenza di spirito che le nostre convinzioni, e più ancora, la irresistibilità della logica ci obbligheranno a dimostrare. « *Noi cercheremo di conciliare il rispetto dovuto al filosofo col progresso dello spirito umano, e colla libertà della filosofia* (1) » Che se dopo questa esplicita e franca dichiarazione, che è la nostra professione di fede scientifica, avessimo ancora ad esser tacciati di temerità, ed a svegliare la bile di coloro che in questa critica leggono per avventura la loro disfatta, e sappiasi finalmente che noi siamo provati militari sotto la bandiera del vero, e che quando abbiamo a difenderne la causa, non temiamo i colpi di chicchessia, e donde che ci vengano. Or siamo al punto di venire alla cosa.

CAPO II.

Pasquale Galluppi calabrese nasceva nello scorcio del passato secolo, in quella appunto che una filosofia vittoriosa avea tutto invaso, anzi soggiogato lo spirito europeo. Questa filosofia avea avuta sua origine in Inghilterra per opera massimamente di Giovanni Locke, che ne fu il caposcuola, quantunque avesse avuti i suoi antecedenti in Obes, e forse anche in Bacone. Voltaire, al dir di Vittore Cousin, sulle ali brillanti della sua fantasia la trasportò nella Francia, ove, secondo lo stesso eloquentissimo filosofo, dovea essere il suo campo di battaglia. Ma prima di passare oltre io vo fare un' osservazione.

La filosofia del senso non potea venire che d' Inghilterra, e nessun' altra nazione, meno che la Francia, potea questa filosofia accettare. L' Inghilterra è una nazione sommamente po-

(1) Parole dello stesso Galluppi negli Elementi.

sitiva e reale; tranne l'*interesse* tutt' altro è estraneo alla sua vita, tranne l'*utile* tutt' altro è anomalo al suo pensiero. Ella è benanco una nazione sommamente speculativa, ma la sua speculazione è sulla *cosa* non già sull'*idea*, sul pratico non già sull' astratto: insomma il *puro* in tutta l' estensione del vocabolo non si confà coll' indole inglese. L'Inghilterra, se non vado errato, ha un non so che di consimile coll' antica Roma: in tutte due lo spirito più culminante è lo spirito dell'*interesse* e dell' *egoismo:* egoismo che lascerebbe bruciar mezzo mondo purchè potesse farci il guadagno della cenere. Ecco la fisonomia morale inglese. Roma d'altronde, fatta mancipia Europa, imponea a tutti, e da per tutto, sempre obblighi, e sempre doveri, ma nessun dritto concedeva ai vinti. Tutti eran barbari innanzi a lei, solo il romano era cittadino (*romanus sum*, *civis sum*). Catone, non so dire se il più severo, o il più superbo, ma certo il più espressivo carattere di quella repubblica, avrebbe voluto incatenare la civiltà tra le sole mura di Roma (1). E già prima di lui un altro Catone avea detto, purchè Roma sia salva, cada Cartago (*delenda Carthago*). Non così Giulio Cesare. Le guerre di questo gran cosmopolita eran fatte non per opprimere i popoli, ma più per emanciparli dalla barbarie, e civilizzarli. Le sue armi eran precedute da una grande idea, l'idea di un dritto universale, e però di una civiltà universale. Le sue vittorie eran le vittorie stesse del *principio nuovo* sull'*idea vecchia*. Cesare fu un gran capitano, non già un gran tiranno, come si crede. E se Catone si uccise per la libertà, la libertà di Catone però consisteva solo in Roma, sicchè relativamente agli altri popoli era una specie di tirannia, o anzi una tirannia vera. Cesare al contrario, questa stes-

(1) Catone è la vera espressione antica del *conservatore* moderno, o come in Inghilterra si dice, del *protettorista*, del *Toryes*, anzi più veramente del *separantista* come dicono i Tedeschi.

sa libertà uccidendo, ne volea far sorgere una più universale, più umanitaria, meno romana, e più di tutti. Cesare in ciò fu più liberale di Catone: ma egli così non esprimeva il carattere romano (carattere egoista, carattere, se mi permettete l'espressione, centripedo, anzi che centrifugo), e però n'ebbe rotto il petto e la persona, e da quel Bruto istesso, che più che suo figlio, era figlio di Roma.

Ed ecco come nello spazio e nel tempo due grandi società, se non ho errato il paragone, si vengono a rassomigliare.

Ora, io dico, in così fatte società, o filosofia non alligna (Roma non ebbe filosofia, almen che fosse propria), o pure ella è tale che vi da Hume per rappresentante, e Bentham per conseguenza (Inghilterra). L'Inghilterra dunque non potea dare che questa filosofia, la filosofia del senso, Locke: nè potea trovare miglior messaggero di Voltaire, nè miglior campo di applicazione che la Francia.

Se non che la Francia è tal nazione che poco fa da se, molto impronta, e tutto porta agli estremi. La filosofia inglese dunque dovea divenir filosofia francese, Locke dovea *trasformarsi* in Condillac, ossia il *sensismo* in *materialismo*, e così avvenne. Or la filosofia ridotta a così bassi destini, o dovea del tutto ributtarsi dalla dignità dello spirito umano, o dovea portare con se la ruina della società. E questo secondo effetto fu sventuratamente da questa filosofia conseguito. E la società francese giunta all'estremo del lusso e della corruzione, pel ristagno della lunga pace in che poltriva dopò il trattato di Utrecht, non mancò da parte sua di darle facile alimento di piaceri, di voluttà, di lascivie, e d'ogni sorta di materialità. Questa filosofia quella società richiedeva, e quella società di sola questa filosofia sentiva bisogno, insomma il sistema e la società si trovarono al giusto livello, da potersi ricambiare esattamente le loro reciprocità. La filosofia di Epicuro è molto

nobile per poterla paragonare a questo putrido materialismo francese, a questa calunnia della natura umana.

L'uomo innanzi a questo desolante sistema fu ridotto ad *une pure machine* (Lametrie). L'anima sua fu considerata come una tavola rasa, anzi più veramente come un mucchio di sensazioni (Condillac). L'*intelligenza*, questa ospite divina dello spirito umano, questa sovrana rivelatrice dell'infinito, questa potenza essa stessa direi quasi infinita, che supera lo spazio e il tempo, e giunge sino a Dio: la *volontà*, questa nobile antagonista del senso, che non pure non è mossa dal desiderio, come ha detto il Galluppi e qualche altro, ma che doma, e combatte il desiderio stesso e tutte le altre passioni: la *memoria* che ci rintegra e ripresenta tutta l'esistenza passata, e che ci da nel Card. Mezzofanti lo stupendo miracolo di 78 lingue: l'*immaginazione* che abbraccia la vita e la morte, che percorre il cielo e la terra, che crea l'Iliade e la Divina Commedia, che supera le stelle — *e canta fondo a tutto l'universo,* — furono per conseguenza tutte ridotte a *sensazione*. In una parola, dice l'eruditissimo Hamilton, il pensiero fu considerato come una *secrezione di cervello*. Quindi la Psicologia si degradò fino ad immedesimarsi colla Frenologia (Broussais). Le più spirituali funzioni dell'uomo furono spiegate per movimenti nervili, in cui un fluido elastico scorre e dirige i loro movimenti. E finalmente, vedete ubbriachezza di menti francesi! l'uomo fu considerato come un animale più perfetto di organismo che non fosse il resto degli altri animali, che dapprima per nulla si distingueva da loro, ma che a poco a poco si è andato migliorando e perfezionando di forme e di combinazioni, ed è giunto finalmente a questa attuale condizione di uomo (d'Holbàc).

Ma non è quì che sta tutto il male di questo capriccioso sistema, di questo capogirlo francese, dappoichè noi siamo ancora nella scuola, e la scuola è cinta di mura. Il peggio sta

nell'applicazione, nella sua incarnazione sociale, nelle sue pratiche ed ultime conseguenze. Nè sventuratamente a questo anticristo mancarono i suoi apostoli, e basterebbe citare Voltaire stesso, Volney, Elvetius, e Giangiacomo Roussau, che ne furono i quattro evangelisti, per tutto dire, e tutto comprendere il basso degradamento a cui potè giungere questa tregenda filosofica.

La società, secondo essi, è un'accozzaglia di macchine umane, le quali balestrate a caso sulla selva del mondo avrebbero seguitato a vivere una vita nomade e ferina, se l'*accidentalità* di un *contratto* non le avesse accomunate: sicchè la società, secondo essi, è per accidente, ossia per un bisogno, per un interesse, per un bene sensibile, è opera di caso più che di elezione. L'uomo di questa società, già l'ho detto, è una macchina, o come è piaciuto al Barone d'Holbac, una materia organizzata, un animale più perfetto, e di più squisita combinazione. Quindi il *bene morale*, la *giustizia*, la *virtù* esser puri trovati umani, *puri nomi*, la materia non potendo creare altro che sensazioni: e quindi ancora il *dritto* e il *dovere* non esser guarentigie, ma sibbene catene dell'uomo, avvegnachè la materia non possa imporre a se medesima principii obbligatorii, unica legge della sua natura essendo il piacere e il dolore, e in fuggir l'uno, e in cercar l'altro stare il sommo bene dell'uomo e della società.

Io vo fare una riflessione. I primi civilizzatori de' popoli (come si legge di Ermete Trismegistro, di Orfeo, di Lino etc.) col semplice mezzo della musica, della poesia, dell'eloquenza, acquetavano i fiumi, si traean dietro le querce, davan senso ai sassi, ed obbedienza alle belve, o per dirla men da poeti, e più da filosofi, portavano a stato di coltura e di civiltà quei primi stupidi furiosi, ammansendone col suono e colla poesia la naturale ferocia, ed ammollendo a poco a poco la ruvidezza e

l' impetuosità di quelle belve umane. Tutt' all' opposito questi filosofi francesi han cercato col mezzo divino della filosofia, ma che dico io? con una mensogna filosofica, che calunnia l' uomo e la scienza, di retrogradare l' uomo civile del XVIII secolo a condizione tale da ridurlo di nuovo a stato di pietra, di quercia, di belva, con sola qualche differenza di modificazione e di attività propria che in tutti i conti non li potean togliere.

Ecco a che porta la filosofia quando poggia sopra principii falsi ed illegittimi, (quasi la natura voglia vendicarsi di esser stata lesa e calunniata). Ecco di che pericolose conseguenze ella è feconda quando le s' intorbida la sorgente della ragione. Basta che siasi cominciato con travisare i principii, perchè poi la conseguenza faccia il resto da se. Ciò che non ha detto il maestro lo dirà il discepolo, anzi lo dirà la logica, quindi Kant sarà portato alle sue ultime conseguenze da Fichte: Locke da Hartley, Priestly, Darwin: Condillac da Tracy, da Cabanis, da Lametrie etc., e tutti poi da Hume: lo scetticismo è il pozzo in cui vanno ad affondare tutti i sistemi che sono mal poggiati.

Ma questo, come ho detto, sarebbe meno male sempre che non si uscisse dalla teorica, il peggio si è che quando la filosofia poggia sopra principii falsi, ella è ruinosa per la società: ed una chiara e funesta prova ne è appunto la filosofia francese. Di fatti, tornando al primo detto, tutte le più squisite doti dell' uomo, per attagliarsi a questa materialissima scienza, furono anch' esse come altrettanti materiali attributi considerate. La virtù e il vizio finirono con essere indifferenti, e solo distinguersi per una nostra certa abitudine contratta, per una nostra costumanza. Le più nobili passioni, il *coraggio morale* più stupendo, essere un impeto, un irritamento nervile. I più maravigliosi ardimenti, (Colombo per esempio, che dopo aver per tutta la sua vita meditato e calcolato, va finalmente alla perigliosa scoverta

di un nuovo mondo), esser non altro che un eccitamento di sensi. Il *potere civile*, o come si dice, il *coraggio civile* (per esempio Scevola, e Pietro Micca (1)) esser l'ultima tensione a cui possono giungere i nervi. Insomma tutto dovè subire la spiega della nervatura, e del suo fluido. E così ancora fu detto, le più nobili ispirazioni e creazioni poetiche non essere che un'emanazione del senso, e però l'Iliade e la Divina Commedia, la Gerusalemme e la Messiade non aver altra sorgente. L'amore purissimo di Dante e di Petrarca, quello *spirto soave pien d'amore*, esser non altro che un piacevole solletico, ossia una cosa materiale che diletta la materia: e perciò la donna non esser bella per lo spirito, ma per il corpo, e per questo solo esser ricercata. La carità esser un molleggiamento di fibrille. La Religione stessa esser l'impostura di una casta.

Ecco distrutte le più sante leggi, e le più pure e spirituali doti dell'uomo! Ecco pietrificata la società! E con questo sacrilegio di scienza si dovea nientemeno che modellare una nuova forma sociale, un nuovo governo cittadino, una *umanità* nuova, come essi la dissero: poichè la società, secondo questi novatori, era troppo invecchiata, e dovea riformarsi, e dovea cangiar destini. E questi destini vennero, e furono destini di sangue, e il primo sangue a scorrere fu il sangue di un Re! Sappiate dunque che quando la filosofia si lascia prostituire, ella è la prima nemica della società, e chi primo ne ha la colpa (*Di omen avertant!*) primo ne paga il fio.

Sicchè conchiudendo io dico che da questa filosofia, come da sua origine, venne l'anarchia del 89, da Condillac derivò Robespierre, dal materialismo della scuola il terrorismo della società.

(1) Di Scevola non è chi non sappia, di Pietro Micca leggasi Guicciardini — Storia d'Italia.

CAPO III.

Ecco sotto quale sinistra influenza, sotto quali condizioni scientifiche, ci venne il Barone Galluppi: ecco di che gusto bastardo dovè nudrire l'adolescenza della sua mente filosofica. Ma il Galluppi era Italiano, e l'Italia per quanto possa essere umiliata nella sua vita reale, non si lascia però mai del tutto sommettere nello spirito, nè soggiogare il pensiero. Lo spirito italiano è troppo potente, ed ha troppi antecedenti di gloria e di virtù, perchè possa accettare il trionfo di certi leggieri principii, contrarii all'indole sua grande ed originale. Lo spirito italiano ha dato scola a tutti, ed ha tutti civilizzati, vuoi in opera di scienze, vuoi in opera di arti, e di ogni che sia sapere umano. Ora pensate se la Francia con quel suo pattume di scienza abbia potuto signoreggiarne il pensiero, come infamemente la bugiarda ne signoreggiò la vita. Lo spirito italiano è rimasto stazionario, se volete, poichè ha dovuto di necessità subire di certi contrarii destini, sicchè la sua grandezza sta più al di quà che al di là, ma questo stesso addimostra che si è contentato piuttosto di rimanersi, anzichè camminare per le strade altrui. Tanto è ribelle la natura italiana ad accettare il trionfo e l'assisa delle ciarpe straniere!

E che, forse no? Ebbene, aprite i divini volumi di Dante Alighieri, di Francesco Petrarca, di Lodovico Ariosto, di Torquato Tasso: cercate le storie dei fratelli Villani, di Dino Compagni, di Niccolò Macchiavelli, di Francesco Guicciardini, di Paolo Paruta, studiatevi le repubbliche di Firenze, di Genova, di Venezia, e poi ditemi, che cosa ci è di simile, quando noi siamo noi, tra l'arte nostra, tra la nostra

civiltà politica, con quella del resto dell'Europa? Che anzi, leggendo costoro, voi avrete a convincervi, che noi non siam simili ad altri che a noi stessi, e che chi vuol esser grande come noi, deve imitarci.

E che, forse no? Ebbene percorrete le opere, per non dir altri, del Telesio, del Bruno, del Campanella, del Galilei, del Vico, e poi ditemi se l'Italia ha avuto mai bisogno d'improntare od accettare da altri quello che essa produce in ubertà, e vende a buon mercato: o che anzi ricca di ricchezza propria ed originale non abbia essa, come è il vero, fatto beneficio delle sue scienze, e financo nudrito colle sue mammelle (quando a suoi figli cominciò ad essere interdetto di popparvi) più di una nazione. Sicchè se le condizioni esotiche non fossero state negative per lei, ella avrebbe fatto, sola e prima, tutto ciò che ha dato poi a fare per una parte all'Inghilterra (in Fisica ed in Economia) e per un'altra all'Alemagna (in Filosofia ed in Istoria). E se nol volete credere a me, domandatelo a Newton, a Smith, a Grey; domandatelo ad Herder, a Niehbur, a Scelling, ad Hegel etc. Ma che dico io mai? Domandatelo a tutta l'Inghilterra, a tutta l'Alemagna, alla Francia intera, ed esse, se non vogliono mentire innanzi alla propria coscienza, e travolgere ed oscurare la verità de'fatti, tutte dovranno rispondere col Voltaire (ed era pure costui il più superbo de' francesi) *notre maitresse fut Italie* (1).

(1) Il d'Alembert ha posto innanzi all'Enciclopedia queste parole — Noi saremmo ingiusti a non riconoscere tutto ciò che dobbiamo all'Italia. perciocchè di là ci son venute le scienze, le quali poi han portato sì ricco frutto in ogni altra parte d'Europa — Avverto ancora che le parole del Voltaire non so se sieno tali quali io le ho riportate, poichè la sventura mi ha ridotto a dover scrivere senza libri di riscontro, in un paese ove a me manca ogni commercio di libri, di uomini, e d'idee.

Dippiù l'Italia ha vivo e fiammante nel seno il fuoco di Vesta, dico il fuoco razionale della nostra razionale religione, ed è perciò che sullo spirito italiano, educato e nudrito di questo *vital nudrimento*, come dice il cristianissimo poeta, non ci può esser mai completa vittoria scientifica, a meno che non sia essa stessa razionale, o pure un riflesso della sapienza italiana medesima, rimandatoci da fuori, (esempio la filosofia Platonica, e la filosofia Alemanna).

Ma la Francia, voi mi direte, non venne sopra noi col treno delle sole idee, ma benanco col treno dei cannoni: ella scese, come bufera dai monti, coll'impeto delle armi, colla forza della rivoluzione, colla lusinga di bugiarde promesse. E questo io non posso negare, avvegnachè stiamo ancora noi altri Italiani scontando il male che ci fecero quelle armi, quella rivoluzione, quelle promesse! Ahi, ahi, la Francia cominciò la nostra ruina colla venuta di Carlo VIII, ed ella ha voluto infamemente compierla! Faccia Iddio!

Il Galluppi dunque, non ostante la fermezza della natura italiana in conservarsi sempre propria ed originale, dovè di necessità subire il trionfo dell' influenza straniera: e di fatti vi soggiacque. E come poteva altrimenti garentire il suo spirito dallo spirito del tempo, e da quella idea, la quale aiutata dalle spade e dalla rivoluzione, veniva da per tutto, direi quasi, imposta? Ma il Galluppi, è forza pur dirlo (e qui comincia la nostra critica, poichè qui per noi comincia il suo male), il Galluppi non solamente vi soggiacque, ma vi si sobarcò, sicchè ne fu interamente contagiato: e in ciò più che l' influenza si addimostra la sua volontà. Antonio Genovesi per questa parte fu più italiano di lui, dappoichè portò sì l'impronta del secolo e del tempo in cui visse, ma non si fece vincere da quello, e piuttosto volle andare nell'eccesso del Teologismo in filosofia, anzichè piegare la mente agli errori forestieri. Sì, il

Galluppi fu contagiato dallo spirito allora dominante, dallo spirito francese, perchè il volle, perchè non istudiò altrove che in essi (a preferenza), e della loro dottrina rinsanguinò tutto il suo spirito. Io non altero nè esagero: io dico fatti, a cui lo stesso Galluppi si sottoscrive: ecco come ei dice nel piccolo esordio ai suoi Elementi — per far questi (Elementi) fa d'uopo seguire con uno spirito d'analisi tutta la storia della filosofia, fermarsi specialmente all'epoca dell'attuale rivoluzione filosofica, esaminar profondamente le cause che l'han fatta nascere, leggere in conseguenza, e far l'analisi di tutti i libri classici delle diverse scole filosofiche che da Cartesio sino a questi giorni si sono stabilite nell'Europa culta. Posso assicurarvi di aver fatto diligentemente questo cotanto laborioso studio etc. — Sicchè la filosofia, come esso la intende, non comincia che da Cartesio in poi. Quale sia questa filosofia lo vedremo in prosieguo nel Galluppi stesso.

La filosofia greca fu molto tardi studiata da lui, mentre avrebbe dovuto precedere tutti gli altri suoi studi (dico gli autori greci, poichè la storia de' loro sistemi non avrebbe potuto ignorarla un filosofo come lui). Della Scolastica seppe soltanto quanto gliene fu detto dagli storici, e specialmente da Bruchero storico suo prediletto. Della filosofia italiana del XV e XVI secolo, che pure era sua, e quasi tutta calabrese, ignorò affatto, o finse d'ignorare: brutta colpa per un Italiano, e massimamente quando questo Italiano sia il Galluppi. Della scienza Alemanna, dico dell'ontologica (poichè della psicologica seppe molto addentro, ed è nota la sua critica al Kant), di questa scienza che ora tiene il campo e primeggia sopra tutta la coltura europea, studiò poco e tardi, e ne chiamò gli originali scuri e tenebrosi (come di vero in gran parte sono, ma non così però come si vorrebbe far credere). Negli ultimi suoi anni scrisse due lettere filosofiche sopra Fichte, Schelling,

ed Hegel, nella prima delle quali parlò « de' risultamenti del criticismo di Kant in Germania, e delle sue conseguenze nella dottrina di Fichte » nella seconda « del panteismo di Schelling ed Hegel (1): » E queste lettere furono la continuazione delle altre scritte dallo stesso autore intorno alla Storia della filosofia da Cartesio sino a Kant: sicchè fu all'ultimo che conobbe questi autori ne' loro originali.

Ora, io dico, il Galluppi senza questi studî necessarii ed anticipati, o dovea darci un sistema tutto originale ed a sè, o dovea esclusivamente improntarlo e modellarlo sopra modelli anglo-francesi, allo studio dei quali egli consacrò la prima e più gran parte della sua vita, che è appunto la parte costituente della scienza: e questo infatti avvenne.

Il sistema dunque del Galluppi deriva come da sua prima origine, dal sistema di Locke, in certo modo misto e trasformato con quello di Condillac, cioè a dire che non riesce difficile l'avvertirvi un certo odore Condillacchiano (come quel dire, per esempio, *senso interno* la coscienza o quell'altro, *l'io sente se stesso* (2)). Io non nego già che il Galluppi abbia dappoi fatti studi profondi sopra i Greci, sopra gli Scolastici, sugl'Italiani, sui Tedeschi, ma tutto ciò egli fece dopo aversi già formato un sistema, il quale poi venne di tempo in tempo

(1) Di Fichte conobbe assai più che non di Schelling, ed Hegel, e sopra lui scrisse una memoria presentata l'anno 1839 all'Istituto Reale di Francia col titolo. « Considerazioni filosofiche sull'Idealismo trascendentale, e sul Razionalismo assoluto ».

(2) Io non dico già che il Galluppi sia un sensista al modo francese, ma è certo che il sensismo è quello che domina il suo sistema, e sia esso francese, sia scozzese, sia italiano (e lo si temperi pure quanto si vuole nel fuoco spirituale), il sensismo però sarà sempre sensismo, ed un logico severo, per esempio Condillac, potrà dire — se tu non vuoi colle buone, ti farò venire io sino a me colla forza della logica.

allargando e confermando colla pubblicazione di altre sue pregevolissime opere, le quali però tutte portano l'impronta della prima stampa, ossia della prima idea. Basta percorrere gli Elementi, le Lezioni, la Filosofia della volontà, e financo la sua Storia della Filosofia (opera sventuratamente per noi non portata a termine da quel chiaro ingegno, che forse avrebbe riempito un vuoto per noi altri Italiani, di una compiuta storia di filosofia che non abbiamo, se la morte non gliel'avesse interrotta tra le mani) per assicurarsi e confermarsi di ciò che noi andiamo di lui ragionando: cioè che il Galluppi se non in tutto, (e come Italiano nol poteva) nella maggior parte però formolò, e derivò il suo sistema da Giovanni Locke misto all'Abate di Condillac, quantunque Tommaso Reid gli sia servito come terzo, quasi a correttivo. Egli veramente, pressochè in ogni pagina delle sue opere, li confuta e li combatte, massimamente il secondo, di cui dà una breve e succinta esposizione nell'ultimo della Psicologia per meglio farne evitare gli errori: (e questo è argomento e conferma di ciò che noi più su abbiamo ragionato, cioè che lo spirito italiano non può in tutto affarsi alle importazioni straniere, nè smettere in tutto la caratteristica della propria originalità). Ma se poi la logica a suo dispetto ce lo fa cadere, non è peggio per lui? L'inconseguenza è il più brutto fallo del filosofo, e la logica è tal arme a cui non si può resistere. La logica è impersonale, ella non fa stima di Aristotele più che di Zenone, che ne furono i due primi legislatori. Una volta che abbiate messi i principii avrete fatto il vostro, ella poi farà il resto da se, e non vi tiene più di rispetto, anzi si fa rispettare. La logica, io voglio dirlo, ad onta che il paragone non calzi colle leggi rettoriche, la logica è come la palla del fucile, quando avete tirato il grilletto, ed è scoppiato, andatela poi a fermare a mezzo?

Ma non anticipiamo le nostre considerazioni, le quali devo-

no venir da se nell' esame che facciamo del filosofo, o per dir meglio, della sua filosofia. Solo non vogliamo preterire di aver detto che il Galluppi come filosofo non ci ha rappresentati, ciòè che non ha rappresentata la nostra scienza, la scienza italiana, piena di succo e di nudrimento; e si è contentato piuttosto di spolpare negli scheletri stranieri, sicchè la sua filosofia non ha nè forma nè sostanza nazionale: (poichè quantunque la filosofia non abbia patria, come ha detto un solenne scrittore, pure una certa fisonomia, un certo gusto nazionale non le si può mai negare. Bacone ha detto che le scienze progrediscono a guisa di un fiume, il quale a seconda delle terre che tocca così variamente colora le sue acque). E sia detto pure che la filosofia Galluppiana (dico il sistema che egli abbracciò) era già in agonia quando esso la cominciò a scrivere, sicchè credendo egli di animare un novello corpo filosofico, non si accorse che lavorava sopra un cadavere, o quasi cadavere.

Ma è tempo finalmente di entrare in materia: e per procedere con ordine cominciamo dall' esaminare il concetto stesso che il nostro autore si è formato della filosofia, cioè la definizione.

CAPO IV.

La filosofia, dice il Galluppi, è *la scienza dell'anima umana in quanto conosce e vuole, e chiamando il conoscere e il volere generalmente pensiere, però la filosofia può definirsi — la scienza del pensiere umano.* — Esaminiamo ora questa definizione, e vediamo se ella risponda all'intero concetto della filosofia, e ne abbracci e ne comprenda tutta l'essenza, oppure una sola parte di lei.

La definizione di una scienza, o di un'arte qualunque, è, starei quasi per dire, la scienza stessa o la stessa arte, ridotta alla sua ultima espressione, al suo concetto più culminante, sicchè può dirsi che nella definizione stia l'unità di tutta la varietà delle parti di cui esse si compongono. La definizione è la cosa più essenziale, e del più alto interesse scientifico, poichè in lei sola si viene a compendiare tutta la natura, la essenza, la quiddità di una scienza: ed è in lei che noi possiamo comodamente, ed *a priori,* coglier tutta l'idea della scienza non solo, ma ancora del concetto che un autore si è formato di essa. Ogni scienza, siccome ogni arte, deve definirsi per il suo fine, non già per i suoi mezzi, poichè come ha detto Aristotele, *hunc finem propter seipsum, caetera autem propter hunc volumus.* Così per esempio, se noi dicessimo la medicina esser la scienza de' medicamenti, noi daremmo una falsa definizione di questa scienza, poichè i medicamenti sono i mezzi di cui si vale la medicina, non già il fine a cui essa tende. Ma se al contrario diciamo che la medicina — *est scientia sanitatis,* o come ha detto il Galeno — *scientia remittendi vel confirmandi salutem,* — noi daremo per avventura la giusta definizione di essa. (E questo esempio valga per ogni altr'applicazione che voglia

farsene a qualsiasi altra scienza, poichè noi amiamo di esser brevi, e non dare nel soverchio).

Ora, stando così la cosa, se noi giungeremo a vedere quale è il fine ultimo della filosofia, noi ci troveremo di aver fatto contemporaneamente due scoverte, di aver cioè trovato il *substratum* per appoggiarvi la definizione della filosofia, e di aver nello stesso tempo rinvenuta la pietra di paragone per giudicare quella del Galluppi, e farne così la giusta estima.

Cominciamo dunque con analizzare noi stessi, riflettendoci sulla nostra propria coscienza, osservando ciò che nel fondo della nostra anima avviene; poichè è in lei che noi dobbiamo ritrovare la filosofia nei suoi principî, nei suoi mezzi, e nel suo fine: (quantunque non tutta in lei, cioè nella coscienza, vada compresa la filosofia, nè di lei sola si costituisca, poichè certamente ne supera e ne trascende i limiti, ma è da lei però che bisogna che ella cominci). Di fatti, mentre tutte le altre scienze obbligano lo spirito umano ad uscire da se medesimo, e gittarsi in un mondo non suo, nel mondo oggettivo; la sola filosofia lo richiama sovra lui stesso, lo concentra nel sacrario della propria coscienza, lo raccoglie nei recessi del proprio pensiero: e per dir tutto in breve, mentre le scienze in generale sono *eccentriche* per lo spirito, la sola filosofia è *concentrica* con lui. Ora esaminando e meditando sulla propria coscienza, noi troviamo di possedere un gran numero di conoscenze, di fatti, di fenomeni, i quali un giorno non avevamo, e che potremmo anche adesso non avere, val quanto dire, di fatti e conoscenze che non sono necessarie per lo spirito, ma sibbene accidentali, fenomeniche, passeggiere. Se non che, non bisogna fermarsi qui: la coscienza non si deve interrogare dal filosofo una sola volta, nè due, nè tre; anzi non basta aver solo osservato, e rovistato in questo archivio dello spirito umano, fa d'uopo ripetere e paragonare le osservazioni, o co-

me si dice sperimentare (1). Nè basta ancora, bisogna di più col mezzo dell'analisi sgomitolare il complesso delle nostre conoscenze, e spartirle, e ridurle ai loro elementi, e questi elementi stessi paragonar tra di loro, e metterli in relazione (sintesi) acciocchè se ne possa vedere il diverso carattere, o se così posso dire, la diversa fisonomia: (sicchè l'analisi sola senza la sintesi riuscirebbe improduttiva, laddove al contrario la sintesi senza l'analisi mancherebbe di fondo ove poter produrre: ma di queste cose più in là). Io dico dunque che solo in questo modo potremo giungere a discernere i diversi poteri delle nostre conoscenze, ed assegnare a ciascuna il valore conveniente alla propria natura, e così trovarne l'origine, e la sorgente prima da cui derivano.

Ma incarniamo nel fatto questa breve teorica, e facciamo di attuarla noi medesimi.

Se io raccolgo il mio pensiero sopra se stesso, e il piego a meditare sopra due argomenti di due celebri filosofi, e dopò aver meditato, e bilanciate le ragioni che militano sì per l'uno che per l'altro argomento, conchiudo che in questo più che in quello sta la ragion della *verità*: in tale meditazione è tanta la varietà e multiplicità de' fatti che son passati sotto l'occhio del mio pensiero, che io li ho percorsi e trascorsi senza punto avvertirne la loro somiglianza nè la loro differenza, e ciò per non averci posta riflessione: ma se si pone mente, e si ritorna sulla meditazione, è facile per mezzo dell'analisi di separar questi fatti, e classificarli ciascuno sotto la propria categoria, e dal diverso loro potere trar-

(1) Intendo per *sperimentare* quel paragonare ad un *criterium* le nostre conoscenze, per vedere se gli corrispondano appur nò, e così fissarne il carattere, concludendo o la loro contingenza, o la loro necessità.

ne il diverso loro valore. Ed invero, per nulla dire dei diversi giudicii che io son venuto facendo nel meditare, i quali son *formalmente* assoluti (e di ciò non vi ha dubbio), e per tacermi ancora di quella idea, la quale mi è stata necessaria al poter meditare, dico l'idea del *tempo*, in cui è avvenuta la mia meditazione, (la quale idea è condizione *sine qua non*, poichè io non avrei potuto meditare fuori tempo), e volendomi semplicemente restringere a quei fatti, ed a quei fenomeni che ho avuti presenti al mio spirito mentre che ho meditato, quali sono, la *meditazione stessa*, gli *argomenti filosofici*, i *loro autori*, i *diversi loro ragionari*, ed ogni singola parte dei loro ragionamenti etc. io domando, qual relazione passa, o qual somiglianza ci ha tra questi singoli fatti, ed il fatto della *verità*, che io ho trovato nell' uno anzi che nell' altro argomento? Gli argomenti degli autori io poteva ricordarli, e poteva ancora averli dimenticati, ed anche ricordandoli era in mio arbitrio di richiamarli o no innanzi alla mia coscienza, o in vece piegar l'attività del mio spirito sopra altri argomenti di altri autori. Gli autori stessi poteva saperli, e poteva ancora ignorarli. I loro ragionamenti poteva facilmente interpetrarli a rovescio, o non capirli affatto. Ma si può dire lo stesso per avventura della *verità*? È soggetta essa alla nostra ricordanza, o alla nostra dimenticanza? È egli in nostro arbitrio di accoglierla, o di rifiutarla dal nostro spirito? Si è dato mai caso che io, o altri, abbia ignorato il vero, come vero? Ci ha uomo nel mondo nel cui intelletto non cape la verità? Ecco dunque come analizzando i fatti della propria coscienza in tutta la loro varietà ed estensione, io son venuto a mano a mano sceverando i loro caratteri e le loro proprietà, e tra tanta multiplicità di fenomeni e di fatti accidentali, soggetti ad umano arbitrio, a ricordanza, a dimenticanza, o ad errore, io ho trovato un fatto a cui non convengono punto tutte queste ac-

cidentalità, un fatto, dico, senza condizione, ma esso medesimo condizione di tutti gli altri, un fatto necessario ed essenziale allo spirito umano, che nè io mi son formato, nè dalla mia osservazione ho ricavato, ma che era già per se stesso preesistente ed anticipato, e però, per dirla coi vocaboli della scienza, nè *fattizio*, nè *avventizio*, ma *innato*. Tale è il fatto della verità.

Quando io dico 2+2=4, e *un tutto diviso nelle sue parti queste parti prese insieme sono eguali al tutto*, chi mi obbliga a credervi di necessaria credenza? E, credendovi io, perchè son forzato a credere che altri, egualmente che me, debba e non possa non credervi? Donde mi viene questa necessità? Non è forse dall'idea stessa del vero? (la quale è un concetto assoluto, e però una legge necessaria al nostro intendimento, mancando la quale noi saremmo inabilitati a pensar più le cose come vere, avvegnacchè intanto le cose sieno vere, in quanto che corrispondono a un modello assoluto di verità, a un ideale): ed è così essenziale questa idea, e talmente intuitiva, e per se stessa appariscente allo spirito dell'uomo, che sfugge ad ogni dimostrazione, ad ogni prova, poichè ella luce di luce propria, e si manifesta da se primitivamente senza farsi ricercare: Dante ha detto di lei

a guisa del ver primo che l'uom crede

Il vero dunque è uno per tutti, ed egualmente per tutti necessario: il vero si rivela nel momento scientifico come nell'artistico, nella riflessione come nella spontaneità. Il vero risplende degli stessi raggi nella mente del filosofo come in quella dell'idiota, con questa differenza però che l'uno lo svolge, l'applica, e ne fa la scienza, e l'altro non sa farla punto. Il vero come vero non ha privilegio di persona.

Rivolgo di nuovo l'attività del mio spirito sopra me stesso, e nella solitudine del mio pensiero ridesto l'eco de'tempi pas-

sati. Sono le gesta di due grandi capitani che ora mi stanno dinnanzi alla mente, il mio spirito è sceso a colloquio con loro, li ha chiamati, per così dire, a costituto. Quanta nobiltà! Che elevatezza di spiriti! Quali opere di senno! Quai prodigii di mano! Ma perchè chiamo io *giusto* e grande Aristide, e solamente grande Temistocle! Chi mi ha data l' idea della giustizia? Donde l' ho io ricavata? Io nol so, ma certo so che prima d' ogni altra conoscenza già l' idea della *giustizia* era in me, poichè io non avrei potuto chiamare giusto o ingiusto il tale o tal altro fatto, la tale o tale altra azione, se questa idea non fosse stata già prima d' ogni fatto nel mio spirito. E di vero, io poteva non aver letta la storia, ed ignorare di Aristide, di Temistocle, e di qualunque altro capitano: ma poteva egualmente ignorare la giustizia? Dovea legger la storia forse per impararla? O che anzi la storia ella stessa, e tutte le azioni umane che sono il fondo della storia, non vanno egualmente soggette all' imperio assoluto di questa *idea modello*, a cui quanto più si avvicinano e corrispondono, tanto più meritano il nome di savie, di virtuose, di giuste? L' idea della giustizia adunque nè si fa nè si ricava, ella è già per se stessa prima d' ogni nostra azione ed operazione, ed egualmente che la *verità*, ella è una per tutti, e più che la verità ancora, è per tutti necessaria non solo, ma anche obbligatoria. Kant con una felice espressione l' ha chiamata *imperativo categorico*, di modo che se tutti non sono obbligati ad indagare il vero, per esser filosofi, tutti però sono obbligati a seguire la giustizia, ed operare il bene, per essere uomini; poichè a questa sola condizione l' uomo compie i destini della propria natura, cioè operando il bene perchè è bene, o proseguendo la virtù perchè egli è fatto per esser virtuoso. Alessandro Manzoni (se non m' inganna la mente, perchè io son costretto a citar tutto per mente) gloria vivente

della poesia italiana, l'uomo più onesto e più religioso che a questi tempi ci viva, unica stampa moderna dell'italiano antico, volendo in un suo trattato sulla Morale Cattolica provare l'universale ed assoluta esistenza della giustizia, ha riportato un esempio, se ben mi ricorda, tratto da Aristotele, il quale, quantunque una prova a *posteriori* (e questa idea siccome assoluta e concreata s'intuisce e non si prova) pure ad onorata menzione di questo grande italiano, mi piace di qui riportarlo. Un'orda di ladri, egli dice, ha testè rubato e fatta larga preda: costoro un momento dopo, dividendosi il frutto del loro maleficio, se si avveggono che uno tra essi per astuzia o per prepotenza cerca di avere per se più di quello che ad altri tocca, eccoti un pispiglio, un chiamarlo soverchiatore, ingiusto. Costoro dunque che un momento prima hanno commesso un atto di tanta ingiustizia (rubbando) sanno ora che ci è una giustizia, e nel caso loro consiste nel far porzioni eguali, ossia nell'eguaglianza delle parti. La giustizia adunque si confessa per bocca di quelli stessi che la infrangono, la calpestano, la manomettono. Ed ecco come meditando sui fatti della coscienza, noi abbiamo, tra tanta contingenza ed accidentalità, trovato un secondo fatto egualmente che il primo assoluto e necessario, e più che il primo ancora, obbligatorio ed imperativo.

Quando io vedo il mio fratello ravvolto in pochi cenci che mi domanda l'obolo per campare la vita, ed io stendo a lui la pietà della mano, e il consolo coll'unzione di un'amica parola, chi è che non vorrà confessare la bontà del mio atto? In mente di chi può entrar dubbio che la mia azione non sia giusta? L'idea della giustizia adunque è una ed universale per tutti, e per tutti egualmente obbligatoria. Ella, siccome la verità, non ha privilegio di persona.

Ripiego per la terza volta il mio pensiero sopra se stesso,

e raccolto nei segreti penetrali dello spirito, concentro l'occhio della meditazione sovra care e dilettose rimembranze di poetici concepimenti. Ecco là Matelda che *soletta* sen va

> Cantando ed iscegliendo fior da fiore
> Onde è dipinta tutta la sua via (1).

Che dilicate tinte, che varietà, che musica di poesia! Quel Paradiso terrestre di Dante è veramente un perfetto modello di Paradiso! Pare proprio che là siasi tutto raccolto il *sorriso dell' universo!* Quella freschezza d' immagini, quella verginità d' idee, quell' aureo colorito di espressioni, quel numero, quel suono, tutt' è un ideale di *bellezza*, sicchè tu ti senti quasi alleggerire lo spirito, e fasciarsi di una luce divina, d'una celeste armonia, d' un non so che d' *incognito indistinto.* Ma perchè l' ho io chiamata *bellezza*? Chi mi ha data l' idea del Bello? Donde l' ho io ricavata? In che è che ella consiste? È da quelle immagini forse, da quelle espressioni, da quel numero, da quel suono che ella mi è venuta? O tutte queste cose non hanno altro merito, altra virtualità, che di averla svegliata nella mia mente? (*occasionata*?). Vediamo.

Io ho meditato sopra una descrizione, la descrizione del Paradiso terrestre di Dante Alighieri: questa, come tutte le altre descrizioni, è composta di certe parole, di certa loro disposizione, o sintassi, di certo numero, di certo suono. Or chi è che voglia dire che queste parole, questa sintassi, questo numero, questo suono sieno la stessa cosa che la bellezza, o anzi la bellezza stessa? certo niuno che di ciò s' intenda, e non dico già che abbia intelletto di Estetica, ma che abbia fior di senno e qualche gusto e sapore di poesia. Bisognerebbe esser ben cieco della mente per non vedere che tutte queste cose non sono che la pura forma di cui si è rivestita la bel-

(1) Dante. Purgatorio.

lezza per potersi manifestare, o, se così vogliam dire, sono il corpo del Bello. Sicchè non bisogna confondere il corpo collo spirito, la forma coll' idea, la veste colla cosa vestita. Le une ci vengono tutte dai sensi, l'altra non può venirci punto da loro: le une sono fattizie, l'altra è per se stessa innata: quelle simpatizzano coll' occhio e coll' udito, ma questa simpatizza direttamente coll' anima. E se Dante Alighieri le dà forma di parole, e Michelangelo di colori, e Rossini di suoni, ella però e la stessa tanto nella mente di Dante, come in quella di Michelangelo, e di Rossini

. . . . una è la fonte
Donde l' altezza d' ogni idea deriva (1).

Sicchè questa idea in questi tre supremi artisti identicamente concetta, variamente si è andata manifestando, ossia è stata incarnata sotto forma di versi in Dante, di colori in Michelangelo, di suoni in Rossini. E che altro di fatti si è voluto dire con quelle rettoriche espressioni, cioè che Michelangelo era il Dante della pittura, come Rossini lo era della musica? Il bello dunque non stà nè nelle parole, nè nei colori, nè nei suoni, ma ben più al di là, permettetemi quest' espressioni, e al di fuori, e al sopra. Di fatti, la poesia, la pittura, la musica non danno che sensazioni, o modificazioni, avvegnacchè tutto ciò che è *visibile* e *udibile* non possa produrre altra cosa che questo. Ma si può dire per avventura lo stesso del Bello? Sarebbe ancor esso forse un sentimento? So che altri, e massimamente quelli della scola Scozzese, han sostenuto il Bello essere un sentimento, e non potendone dare l' onore a nessuno de' nostri cinque sensi, han chiamato questo sentimento, *senti-*

(1) *Versi di P. E.* Imbriani, onore vivente della poesia napoletana.

mento misto, cioè una mistura di spirito e di corpo, ossia in altri termini un sentimento *neutro*. Se non che non conoscendo noi altro senso tranne i cinque che propriamente ci appartengono, protestiamo di non comprendere in che possa consistere questo sentimento vago, che essi così arbitrariamente han voluto creare. Il sentimento, purificatelo pure, e *trasformatelo* quanto volete, sempre in ultima analisi verrà a ridursi a sensazione, e tra sensazione ed idea ci passa tanta differenza, quanta ce ne ha tra lo spirito, (a cui si riferisce l'idea), ed il corpo (a cui si appartiene la sensazione). Sicchè il Bello, come quello che è un' idea assoluta, l' idea artistica per eccellenza, non si deve confondere col sentimento, nè ci può venire di là donde questo ci viene. Il sentimento è *causato*, è prodotto dall' oggetto fuor di me, il Bello al contrario, dico l' idea del Bello, è semplicemente *accasionato*, e perciò improdotto. Il sentimento è tutto personale, il bello invece è impersonale: Pope, l' Orazio degli Inglesi, non aveva il sentimento della musica, ma chi ardirebbe di dire che nella mente del Pope mancasse l' ideale della bellezza? Il sentimento quanto è più squisito, più accenna perfezione di gusto, ma il gusto si acquista per via di studio analitico, e perciò *a posteriori*, laddove il Bello è totalmente *a priori* nello spirito, e si manifesta egualmente nell' intendimento di chi ha gusto, come di chi non ne ha punto: la differenza sta solo in ciò che chi ha gusto sa cogliere e manifestare questo ideale di bellezza, (o se non sa manifestarlo, sa comprenderlo e giudicarlo nella manifestazione delle opere altrui, come sarebbe il critico, quindi due gusti, l' uno poetico, l' altro critico), laddove chi manca di gusto non sa nè manifestarlo, nè giudicarne. La natura non ha privilegiato questo più che quell' altro uomo in quanto all' idea, ma solo in quanto all' attitudine, alla potenza di saperla manifestare, di modo che Dante impossessato di questa idea, si

slancia arditamente oltre i limiti del finito, e giunge sino al punto

ove s' appunta ogn' ubi ed ogni quando

mentre altri, egualmente che lui, ricco della stessa idea, non sa però, ossia non ha la potenza di applicarla, manifestarla, darle vita e forma, e però non sa creare.

L'idea del Bello dunque (siccome abbiamo provato del *Vero* e del *Giusto*) è una ed universale per tutti.

Io non so che ci sia uomo al mondo il quale al vedere un cielo di zaffiro, una notte stellata, un sorriso di natura etc. (che sono le cose che più in grande colpiscono) non esclami — oh quanta bellezza! sia benedetto Iddio! — Tutti dunque benedicono Dio nella sua bellezza, poichè la bellezza è quella in cui Dio più apertamente si manifesta. Il primo culto degli uomini è stato il culto degli astri (*Sabeismo*), e il primo Dio è stato il Dio Iside, o il Dio Pane che essi hanno adorato nel Sole (1). Ma non era il sole come sole che costituiva la loro divinità, sibbene il sole ne era per essi la più eloquente, la più chiara manifestazione. In altri termini, la prima religione degli uomini è stata la religione del *Dio Bello*, e poi quella del *Dio Vero*: o per ispiegarmi più chiaramente, Dio si è cominciato per conoscerlo ed adorarlo prima nella sua manifestazione, e poi nella sua essenza. E poichè adorando Dio nel sole si è adorato nella sua bellezza, perciò *la bellezza non è che la manifestazione di Dio.*

Dante Alighieri salendo al Paradiso comincia con cantare di Dio in questa guisa

La Gloria di Colui che tutto move
Per l'universo penetra, e risplende
In una parte più e meno altrove.

(1) Questo però si deve intendere dopo perduta nell'errore dei popoli la vera religione. R. R.

Or che altra cosa è la *gloria* di Dio se non la sua *bellezza*? anzi la bellezza e Dio sono una cosa stessa, poichè l'idea assoluta non è che l'essere stesso assoluto (Platone).

Torquato Tasso, in uno de' suoi stupendi Dialoghi, (i quali dopo quelli di Platone e di Cicerone non so a quali altri possano star dopo, e che addimostrano in pari tempo come si possa essere grande filosofo, egualmente che grandissimo poeta, almeno nelle condizioni attuali della poesia), e segnatamente nel Dialogo intitolato. « *del Bello, o dell'amor divino in paragone al lascivo* » fin da trecento e qualche cosa più anni, ha detto, » il *bello esser la manifestazione di Dio*. Sicchè a lui primamente si deve questa definizione, e questo altissimo concetto della Estetica (se pure definizione si può chiamare, avvegnachè il Bello non possa esser definito, ma ben altrimenti dichiarato, descritto). Io ho avuto a fare sempre le alte maraviglie, quando mi è venuto di sentire, o leggere, che l'Estetica razionale vada dovuta esclusivamente ai Tedeschi, quasi che i Tedeschi l'abbiano per i primi costituita, o che da loro sia essa cominciata. Dire che i Tedeschi, e sopra tutti Hegel, ne abbiano fatta una scienza a se, elevando il concetto dell'arte sino all'altezza del pensiero puro, e questo è dir vero: ma fare esclusivamente loro l'Estetica razionale, questo è un miserevole errore. Bisognerebbe cassare molti Dialoghi di Platone, e non poche pagine di Plotino e di Proclo, per potercelo far credere. E venendo più a noi, bisognerebbe ignorar da capo a fondo le opere di Dante, del da Vinci, del Torquato, nei quali già questa inquisizione ha preso proporzioni e grado di scienza, per aggiustar fede a così fatta asserzione. Ai Tedeschi va dovuto molto di questa scienza, ma non tutto; poichè la prima idea, la prima iniziativa si deve a noi, ed è da noi che essi l'hanno accettata, e poi distesa, e fattone un corso di scienza a parte. Sempre così! E quante cose si dovrebbero a noi altri Ita-

liani, se noi stessi ci sapessimo stimare ed apprezzare come altri fanno di loro! Quante cose si hanno appropriate gli stranieri, che pure erano nostre, e meno per colpa nostra, che per nostra mala ventura. Ma sappiano pure questi pirati, che per quanto abbiano potuto e possano ancora derubare all'Italia dotta, non fia mai però (che che si dica altrimenti) che giungano a starle a paro, o che le arrechino difetto in fatto di arti, di scienze, e di ogni sorta di umano sapere. Basta spolverare una biblioteca in Italia per trovarvi nascosta una nuova gloria, basta alzare gli occhi sotto le volte affumicate di un monistero per iscovrirvi tra le fuligini un miracolo d'arte, un portento di mano di famigerato maestro. E non si creda che io parli così perchè abbia in uggia le cose straniere, che anzi io in fatto di scienze e di arti son cosmopolita (avvegnachè il *separantismo* in ciò più che in altro sia dannoso), ed ho in pregio ed in istima, forse più che non si crede, la grandezza scientifica ed artistica straniera, perchè io la pregio dove la trovo: ma io parlo contro la mala opera loro, e parlo per rivendicare a me ciò che è mio, ed è mio tutto ciò che è italiano, sicchè posso dire colla Beatrice di Dante

Amor mi mosse che mi fa parlare.

E per non uscir dal proposito, io tengo e sostengo che la scienza estetica, come scienza razionale, deve la sua prima origine all'Italia, e non già, come da tutti si crede, al tedesco Baumgarten, il quale veramente fu il primo a farne un trattato scientifico, ma già quattro secoli e più prima di lui ne avea data la più lucida idea l'Omero della nostra Italia. E chi nol vuol credere a me, che mi dia una spiega a queste

terzine del poeta, e poi me il nieghi pure se ha coraggio. Nel settimo del Paradiso Dante fa così parlare la sua Beatrice

> Io vedo ben siccome già risplende
> Nell' intelletto tuo l' eterna luce,
> Che vista solo sempre amore accende:
> E se altra cosa vostr' amor seduce
> Non è se non di quella alcun vestigio
> Mal conosciuto, che quivi traluce.

Ora, si prendano a modello queste due terzine, si sviluppino, si applichino, se ne faccia un trattato, ed ecco bella e fatta l' Estetica razionale. Il bello è un' *eterna luce che risplende nel nostro intelletto:* io non so che altra cosa ne abbia detto Hegel, e se più veramente potea dirne. Il bello conosciuto porta con se amore, o anzi è la stessa cosa che *amore.* E Dante stesso altrove avea detto

> ..... io mi son un che quando
> *Amor* mi detta, noto, ed a quel modo
> Che dentro spira vo' significando.

Dante dunque, a quella guisa che Platone dice la scienza essere amore, (presa questa parola in tutta l'elevazione del senso platonico) fa della bellezza e dell' amore una medesima cosa: in modo che quando noi crediamo di amare una cosa a noi cara, per esempio una donna, noi non amiamo la cosa per la cosa, ma un raggio di lume divino, un ideale, o per dirla alla Dantesca, un *vestigio mal conosciuto* di *quella idea* che in essa cosa traluce. Sicchè la *cosa*, presa in tutto il suo amplo significato, l' *oggetto*, non è che il ricettacolo dell' idea, e quanto più di quest' idea s' impronta, tanto più s' ama, non dico per se, ma per la maggiore manifestazione e incarnazione dell' idea, sicchè è sempre l'idea che si viene ad amare. Ed a pro-

posito mi ricorda di un nostro cinquecentista, il quale tradito dalla sua innamorata, così le scrive: « tu credi forse di poter « essere amata da altro uomo, così, o più ancora, di quello « che io ti ho amata, mai nò, perchè tu non sei bella per te « stessa, ma sono io che ti ho fatta bella, sicchè lasciando « me verrai a perdere tutta la tua bellezza. Io non ho amato « te per te stessa, ma in te ho amato una mia idea a cui tu « facevi lucido speglio etc. » ed in questo modo seguita a dimostrarle che la donna non si ama per la donna, ma ben altrimenti perchè in lei più si rivela l'ideale della bellezza (1).

Sicchè da tutto ciò chiaro si addimostra quale sia il concetto purissimo sotto cui venia considerato il Bello dai nostri maggiori, prima che in Alemagna se ne fosse fatta una scienza, la *scienza estetica*, (e l'Alemagna certamente non fu losca in porre gli occhi sulle cose nostre); e come a voler trovare il primo principio dell' Estetica, dopo le risorte lettere, debba risalirsi non a quella breve data che se le assegna, ma ad epoca ben più lontana, al XIV secolo, a Dante.

Ma già mi accorgo di essermi troppo a lungo trattenuto sopra questa terza meditazione intorno al Bello, sicchè torno al proposito, e mi rimetto in via. Bastami solo (poichè non è di Estetica il mio lavoro, di cui ben più avrei a dire e ragionare) di aver campata dal fascio delle altre idee, o meglio sentimenti, con cui spesso si è confusa, ad anco dai più grandi intenditori, l'idea del Bello, e di averle assegnato il valore conveniente alla sua natura.

(1) E che altro si vuol significare quando si dice che una donna per tale è simpatica, per tal altro no? nient' altro certamente che questo, cioè che nello spirito dell' uno ella ha potenza di svegliare un ideale di bellezza, mentre l'altro non vede in lei che la pura materia. E ben si sa quanto sia variabile il sentimento, e come il sentimento sia il mezzo per ascendere all' idea.

CAPO V.

Ed ecco come analizzando, e meditando sui fenomeni interiori della propria coscienza, noi abbiamo tra un'immensa varietà di fatti accidentali e contingenti scoverta una *triade* assoluta, la triade costitutiva dello spirito umano, ch'è quella appunto della *verità*, della *giustizia*, della *bellezza*. Noi possiamo ignorare il tale o tal altro fatto, la tale o tal altra conoscenza, ma il giorno in cui non sapessimo più il *vero*, il *giusto*, il *bello*, non sapremmo più niente, val quanto dire che queste tre idee sono le forme condizionali ed essenziali che debbono rivestire tutte le altre nostre conoscenze, ossia che noi non possiamo conoscere una cosa che, o in quanto vera, o in quanto giusta, o in quanto bella. Invano cerchereste altra conoscenza la quale non entrasse sotto una di queste tre categorie, e che mancasse della condizione o della verità, o della giustizia, o della bellezza. Tre idee che non sappiamo quando le abbiamo acquistate, e che non possiamo sospettare di poter perdere un giorno, cioè che non essendo nate, non possono morire.

Infatti, lo spirito umano è una sostanza essenzialmente operosa ed attiva, a cui ripugna lo stare inerte ed inoperosa, poichè l'inerzia dello spirito sarebbe la morte. Per lo spirito non ci è stato passivo, egli è in continuo movimento ed attività, sia nella veglia, sia nel sonno, e noi nol potremmo concepire diversamente. Basta che ci sia vita, perchè ci sia ancora azione di spirito, poichè *vita*, *azione*, *spirito*, sono la medesima cosa. Ma che cosa è mai quest'azione dello spirito, se non la sua manifestazione? (e la manifestazione dello spirito può es-

sere o interiormente, nell'idee, *ab intra*, o esteriormente, nei fatti, *ab extra*). E che cosa è questa sua manifestazione, questo *logos*, questo *verbum*, se non l'espressione della sua essenza medesima così com'ella si manifesta nelle tre idee essenziali del vero, del giusto, del bello? Per lo spirito dunque ci sono tre ordini di manifestazioni, in ognuna delle quali viene egli ad oggettivare, ad esprimere una di queste tre idee.

Ma prendiamo la cosa un pò più dall'alto. Egli è a distinguere due notabili periodi nel progressivo evolgimento dell'individuo, come in quello dell'umanità (poichè l'umanità non è che un grande individuo collettivo, siccome l'individuo non è che la stessa umanità in piccolo, e però uno è il loro corso evolutivo, sebbene a diverse proporzioni, ed una la legge e l'ordine progressivo della loro perfettibilità) (Vico).

Il primo è il periodo spontaneo, che io chiamerei periodo di *libero slancio*, periodo poetico, in cui lo spirito senz'altra forza che quella dell'istantaneo movimento, e tutto ardimentoso d'immagini e di fantasia, cerca di raggiungere l'infinito; (avvegnachè sia legge di nostra natura, e però missione degli esseri umani, tendere incessantemente all'infinito, come a loro meta e riposo, *nel vero ove si queta ogni intelletto*). Se non che nol potendo da principio *concepire* coll'occhio della mente, ei lo *immagina* con quello della fantasia: ma immaginare è *comprendere*, *limitare*, e comprendere non si può che il solo finito, dunque l'infinito del primo periodo non è che il *finito astratto*. Percorrete le antiche religioni, e tutta l'arte, e la Teogonia pagana, e ne sarete pienamente convinti. Giambattista Vico, il padre della filosofia della storia, ha chiamato questo periodo, *periodo di senso e di fantasia*, e soli rappresentanti, ha detto, esserne i poeti « i poeti sono il senso dell'umanità ». E noi seguitando al Vico, diciamo; i poeti sono benanco i teologi, i filosofi, gli storici, in una parola, gli enciclopedici di tutto lo scibile

primo, (e la ragion si è che allora tanto le scienze quanto le lettere son tutte riunite in un solo assieme, fan tutte un corpo solo, di maniera che nella storia tu trovi la teologia, la filosofia, la poesia, siccome nella poesia trovi la storia, la teologia, la morale: esempio la Bibbia, ed Omero. Ci bisogna del tempo poi, perchè a poco a poco si comincino a separare le lettere dalle scienze, come queste da quelle, e ciascuna si scelga un corso a se, un campo proprio, ossia che si dividano in branche separate. Ma questo si avvera troppo tardi, e la Grecia stessa, così avvanzata nella coltura, non ancora era giunta a fare questa esatta divisione. I primi suoi filosofi scrivevano in poesia (chi non conosce i versi aurei di Pittagora?), e Platone stesso ne risente ne'suoi Dialoghi). È che altro difatti fu Omero ed Esiodo se non l'espressione di tutto il mondo morale greco, di tutto lo scibile primo racchiuso sotto forma poetica? E la religione greca non fu forse ancor essa il frutto della greca poesia? Insomma le prime discipline della civiltà dei popoli prorompono a guisa d'un fiume, e comecchè tutte derivanti dalla medesima fonte, tutte proseguono in confuso per un lungo tratto di corso; ma finiscono poi per dividersi come in tanti canali, ed ognuna si sceglie un corso a sè.

I poeti dunque sono il primo segnale della civiltà dei popoli, e da essi e con essi cominciano tutte le nazioni civili. Lino, Orfeo ed Ermete Trismegistro segnano l'aurora della prima civiltà orientale. (Non dico della Bibbia, e de'Profeti, perchè quello è il volume di tutti i secoli, e questi gl'ispirati di tutte l'età). Omero ed Esiodo della civiltà greca. Ennio e Pacuvio della Romana (sebbene per Roma non possa assegnarsi un'esatta divisione di periodi, avvegnachè non sia stato in lei un indigeno e nazionale sviluppo di coltura, ma più veramente importatole dall'impulso straniero, dico dall'importazione greca, la quale contemporaneamente, anzi anzi prima vi

portò la scienza per mezzo di Polibio, Diogene, etc. e poi le arti: *Graecia capta ferum victorem coepit.*). Dante Alighieri e Francesco Petrarca segnano il primo ridestarsi della civiltà e coltura cristiana. Calderon e Lopez de Vega esordiscono la spagnuola. Milton e Shakspeare l'inglese. Corneille e Racine la francese. Chlopstoc la tedesca.

In tutto il primo periodo dunque lo spirito non si manifesta che sotto forma di senso, ed il senso non potendo esprimere che il solo *Bello* (avvegnachè il *Vero* nel raziocinio, ed il *Giusto* negli atti conformi si addimostrino), però il bello è la prima idea, da cui lo spirito umano comincia la sua manifestazione, ed esteriorazione. Se non che il bello deve anch'esso subire tre ordini di manifestazione, dappoichè lo spirito da prima comincia colla pura *imitazione* della natura (bello ontologico-naturale), dappoi colla *ispirazione* sulla natura (bello sentimentale), ed in ultimo colla *ispirazione* sopra se stesso (bello psicologico) (1).

Se con questa divisione, e sotto questo punto di veduta si fosse dai critici considerato il *Classicismo* ed il *Romanticismo*, non si sarebbero tanto impigliati ed accapigliati, nè avrebbero fatto di loro due nemici, mentre sono due naturali e logiche manifestazioni dello spirito umano, andando compreso sotto il Classicismo il bello *ontologico-naturale*, e sotto il Romanticismo il bello *psicologico* (il sentimentale poi è quello che

(1) A questo *ideale*, o *bello psicologico*, accenna Dante in quelle due terzine del Purgatorio nel Canto XVII.

O immaginativa, che ne rube
Talvolta sì di fuor, ch'uom non s'accorge,
Perchè d'intorno suonin mille tube,
Chi muove te, se 'l senso non ti porge?
Muoveti lume che nel ciel s'informa
Per sè, o per voler che giù lo scorge.

sta tra l'uno e l'altro, e segna quasi lo stadio di mezzo, il *passaggio*). Ma quando il bello è giunto ad esser psicologico, allora è che si confonde col vero, e la poesia (sotto cui comprendo tutta l'arte in genere) comincia a divenir riflessa, o se così vogliamo dire, filosofica, vale a dire lo spirito che ispira se sopra se stesso; lo che accenna nell'arte più *riposo* che *moto*, e però è un inizio di decadenza, avvegnacchè la vita reale del bello stia essenzialmente nel *moto*. E però qui comincia il secondo periodo, periodo di riflessione, di concentramento, di ritorno, o come Vico il dice, *periodo di scienza riposta,* in cui non più liberamente e spontaneamente, ma con severe analisi ed esatte classificazioni l'io cerca di rendersi conto e ragione di tutto ciò che prima ha creduto e tenuto certo senza prova veruna. *Nos autem prius cognoscimus res quasi per rectam lineam, deinde pedetentim anima cognoscit se cognoscere et intelligit se intelligere, et hoc modo vertit se in seipsam* (1). In questo secondo periodo la ragione prende il di sopra sul *senso* e sulla *fantasia,* e quasi giudice supremo li chiama a farsi render conto della loro esistenza, ed a farsi cedere il dritto di dominio sullo spirito umano, quasi lor dica — *veteres migrate coloni*. Platone caccia dalla sua Repubblica Omero, ossia l'intelligenza spodesta la fantasia, la scienza subordina l'arte, la filosofia prende il posto della credenza: (da ciò si può vedere come la filosofia non è stata mai nemica della religione, anzi due naturali sorelle, con questo solo di differenza che la religione vanta sulla filosofia dritto di primogenitura: *e questo sia suggel che ogn' uomo sganni*). Ma la scienza altra è pratica, altra è speculativa, *nos autem per speculativam scimus ut sciamus*, *per practicam vero scimus*, *ut operemur* come dice Averrois *che il gran commento feo,* e nel sapere speculativo comprendendosi il vero, nel

(1) *Donatus Acciajolus in expositionem libri Ethicorum Aristotelis.*

pratico il giusto, perciò lo spirito umano in questo secondo periodo altro non manifesta che l'idea della *verità* e quella della *giustizia*. La bellezza, la verità, e la giustizia dunque sono le tre grandi idee sotto cui si manifesta lo spirito umano. Ma il bello è del dominio dell'arte, il giusto del Dritto, il vero della filosofia, e noi non occupandoci nè di Arte, nè di Dritto, ma della scienza per eccellenza, della filosofia, perciò del solo vero seguiteremo a tener conto, come quello che andavamo cercando nella perquisizione domiciliare che abbiamo fatto della coscienza, e che è lo scopo unico ed esclusivo della filosofia.

Partendo da questo concetto della filosofia, come quella che tende unicamente alla scoverta del vero, possiamo ora comodamente venire alla sua definizione ed assegnarle il posto che le conviene tra le altre scienze.

CAPO VI.

Il vero è diverso secondo che diversamente apparisce in tale o tal altr'ordine di fenomeni, in tale o tal altr' oggetto, quindi le scienze sono ancor esse diverse tra di loro secondo che cercano il vero in questo o quell'altro fenomeno, in questo o quell'altro fatto, in cui quel vero apparisce e si addimostra. La fisica per esempio è diversa dalla chimica, poichè l' una si occupa delle leggi e delle forze della natura (e però di un certo vero), e l'altra dei primi elementi componenti i corpi (e però di un altro vero) Tutte due per altro cercano il vero, poichè senza vero non ci ha scienza. Se non che lo spirito non si arresta quì: conosciuti ed esaminati tanti veri particolari, egli tende direttamente alla conoscenza del vero assoluto, del vero universale; si eleva nel campo dell'astrazione pura, e vi cerca il vero in se e per se, indipendentemente da ogni vero particolare, per così costruire la scienza del vero assoluto, universale, categorico, che è appunto la filosofia, la quale perciò è la scienza superiore a tutte le altre scienze, *perchè è la scienza di ciò che in ogni scienza appartiene esclusivamente alla scienza*, come dice Vittore Cousin. Scienza etimologicamente significa *conoscenza*, ma non è in questo senso che si dice, la Medicina, la Giurisprudenza, la Filosofia essere scienze, poichè ogni scienza è certamente conoscenza, ma non ogni conoscenza è scienza. La conoscenza può esser conoscenza d'un fatto, d'un fenomeno, di una cosa qualunque, ma la conoscenza del fatto non è ancora conoscenza scientifica, poichè la conoscenza scientifica è la conoscenza della *legge*, del *come*, del *perchè* delle cose, *haec vero (philosophia) propter quid, et causam cognoscit*, Aristotele.

Platone nel dialogo, il Teateto, e quasi in ogni pagina delle sue opere, fa conoscere come la *sensazione* non costituisce scienza, poichè la sensazione ci dà sempre un fenomeno particolare, laddove la scienza tende direttamente all'astratto, all'universale, alla legge comune d'ogni particolare, *scientia universalium cognitio est.* Ed Aristotele nel primo capitolo della Metafisica dice anch'egli che la sensazione non costituisce scienza, poichè la sensazione ci dice il *che* delle cose, per esempio che il fuoco brucia, non il *perchè* delle cose, perchè il fuoco brucia « *praeterea nullum sensum putamus sapientiam esse, tametsi singularium hae propriae cognitiones sunt, de nullo tamen dicunt propter quid, ut propter quid calidus ignis, sed solum quod calidus* ». Quindi la massima — *nulla fluxorum scientia:* non ci ha scienza del mutabile, del passaggero, ella tende all'immutabile, all'assoluto.

E questo è proprio di ogni scienza, cioè tender sempre alla legge, al principio, al perchè delle cose: ma è da questo appunto che deriva la superiorità della filosofia sopra tutte le altre scienze, poichè la legge, il principio, a cui tendono le altre scienze in generale, è una legge ed un principio fondato sopra fatti variabili e contigenti, di modo che mutando i fatti verrebbe ancor essa la legge a mutare: laddove al contrario la filosofia giunta all'astrazione del pensiero puro d'ogni contingenza ed accidentalità, si volge al vero in se e per se, all'assoluto della conoscenza e dell'esistenza, alla legge universale, alla legge prima di ogni legge, che ha per base l'assoluto stesso di cui è legge, o anzi con cui si confonde, e così appunto si ha la scienza dell'assoluto, della ragion prima di tutte le cose, la filosofia. Sicchè la filosofia è la scienza per eccellenza, la scienza delle scienze, superiore a tutte le altre, poichè tutte le altre sono scienze di tanti veri particolari, ed ella è la scienza del vero assoluto, del vero come vero, da

cui tutti quanti i veri particolari dipendono, ed intanto sono veri, in quanto corrispondono a questo ideale, a questo modello, a questa *idea tipica*, come direbbe Platone. La filosofia dunque è la scienza della prima causa, dei primi principii delle cose, delle prime leggi, *scientia primorum principiorum et primarum causarum*, Aristotele. E volendo tutto racchiudere in un vocabolo solo, diciamo, la *filosofia esser la scienza dell'assoluto* (poichè in questa parola *assoluto* tutto viene a comprendersi, a compendiarsi).

Ma l'assoluto non esiste indipendentemente dal contingente, anzi è ligato ed unito in modo con quello, che il contingente esso stesso non è che l'assoluto particolarizzato, determinato, posto: perciò la definizione della filosofia non è compiuta se non comprende benanco il contingente come una posizione dell'assoluto. Sicchè noi definiamo la filosofia — *la scienza dell'assoluto, e delle relazioni che l'assoluto ha col contingente.*

CAPO VII.

Ed ecco come dal fine ultimo cui tende la scienza noi abbiamo ricavata la sua vera definizione, sicchè a quella guisa che il matematico Siracusano diceva « datemi un punto d'appoggio, ed io vi solleverò il mondo » noi non temiamo di dire, datemi il fine ultimo di una scienza, e sia benanco ignota, e noi ve ne assegneremo la vera definizione.

Ma perchè più chiaramente appaia la esattezza e la veracità di questa nostra definizione, e come tutta in se comprenda, e quasi raccapitoli, l'essenzialità stessa della scienza, però permettete che vi aggiunga poche altre riflessioni, colle quali vieppiù venghi a ribadirla.

Tutto ciò che esiste, o è da se, o da una cosa superiore a se, *aut est a se, aut est ab alio.* Ora ciò che fa esistere una cosa è la causa di questa cosa, e perciò è fuori della cosa stessa, poichè se la cosa fosse essa stessa causa di se, ed allora sarebbe ad una volta causa ed effetto, e però prima di esistere già dovrebbe essere per potersi causare, ossia prima di esistere come effetto, già dovrebbe essere come causa, il che è una manifesta contradizione: quindi tutto ciò che esiste deve di necessità dipendere da una causa che lo faccia esistere, e questa dipendenza appunto è che noi abbiamo chiamata *relazione* tra l'*assoluto* e il *contingente*, comprendendo sotto la parola assoluto la *causa*, e sotto la parola contingente l'*effetto* di questa causa. Che la causa poi debba essere assoluta, ossia potente per se sola a produrre l'effetto, niuno ci ha, credo, che ce il voglia contrastare, poichè *causa*, dico con Giambattista Vico, *è quella che per produrre l'effetto non ha di cosa forestiera*

bisogno, sicchè noi con un solo vocabolo l'abbiamo chiamata *assoluto* principio, il cui effetto, per rispetto ad esso assoluto, abbiamo detto *contingente*, e la loro scambievole e necessaria dipendenza *relazione*. Ma quale è ella mai questa causa, quale questo effetto? o per dirla coi vocaboli nostri, qual è questo assoluto, qual è questo contingente? Che il mondo e l'uomo o sieno due grandi effetti di una causa suprema, egli è evidente per quello che or ora abbiamo ragionato, cioè che se non fossero effetti, allora non avrebbero dovuto mai cominciare ad esistere. Ma tanto il mondo quanto l'uomo sono cominciati nel tempo, sono nati, e chi comincia e nasce deve avere un principio ed una origine, il mondo dunque e l'uomo aventi questo principio e quest' origine, son due effetti causati da una causa superiore, *causa causante*, dicono gli Scolastici (1).

E qual è ella mai questa causa? È quella che non ha, nè suppone nessun' altra superiore a se, e la causa delle cause, al di là della quale è il nulla, è Dio. I Teologi l'han chiamata *aseità*, noi l'abbiam detta *assoluto*.

Sicchè nella definizione che abbiamo data della filosofia noi crediamo di aver abbracciato tutto il suo patrimonio, tutta la sua estensività, cioè Dio, l'Uomo, e il Mondo, l'Ente per se, e gli Enti *per participationem*, come sottilmente dice la Scolastica, la causa e l'effetto, l'assoluto e il contingente.

E se non temessimo di riuscir troppo lunghi, (e noi fin dalla prima pagina ci siam prefissi una lucida brevità, essendo questo l'uso nostro di scrivere, massimamente in filosofia, ove bi-

(1) Il mondo è nato perchè esso è visibile, tangibile, e corporale. Son queste qualità sensibili, e tutto ciò che è sensibile cadendo sotto i sensi e l'opinione, come abbiamo veduto, nasce e perisce. Tutto ciò che nasce e perisce deve necessariamente, diciamo noi, venire da qualche causa.

Platone nel Timeo.

sogna esser più severo in dire, che dicitore (1)), noi aggiungeremmo che in questa definizione si compendiano, quasi in un ecclettismo, tutte le più famose scole greche, e molte delle posteriori ancora. Avvegnachè, a voler cominciare dalla scola Gionica, il problema che primo si propose Talete Milesio, fu — *che cosa è il mondo, e qual è la sua origine?* — E questa origine la trovò nel mondo stesso, *hi namque*, cioè i Gionici, *hanc attigerunt causam solam, scilicet naturalem, et quidam ignem qui dam aerem, quidam aquam, et quidam terram posuerunt*, (2) cioè spiegarono il contingente per mezzo del contingente stesso, ossia l'effetto per l'effetto. La scola Italica poi, la scola Eleatica, Pittagora di Samo, e Xenofane di Colofone, fecero un passo più al di là (ossia lo spirito filosofico progredì nelle sue vedute), e l'uno trovò l'origine delle cose al di fuori e al di sopra delle cose stesse, cioè nei numeri e nella loro armonia, ch'è quanto dire, nell'intelligenza: (3). (di modo che tutto ciò che esiste, secondo lui, deriva dalla *unità,* a quella guisa che molti numeri derivano tutti dall'*uno*, o

(1) A noi son sempre parute vane ed inutili quelle lunghe declamazioni filosofiche, le quali vi stemperano ed affievoliscono la gravità stessa del soggetto. Si lascino dunque queste futilità agli spiriti vuoti e superficiali. Il vero vuol andar nudo, nè cerca forma o parola che lo appulcri. Marsilio Ficino, il più grande interpetre e commentatore di Platone, che abbia avuto l'Italia, così scrive in una delle sue lettere filosofiche a Lorenzo il Magnifico — *statui enim ab initio studiorum meorum, semper, quam brevissime possem, scribere: nam in tanta temporis brevitate, loqui superflua philologi est potius quam philosophi .... qui multa loquntur, aut falsa, aut superflua loquntur, aut utraque. Omnia haec a viri dignitate aliena, a philosophi professione alienissima.*

(2) *Aristoteles in primo Metaphisicorum.*

(3) *Qui vero vocantur Pithagorici, utuntur principiis et elementis modo diverso ab eo quo utuntur loquentes in natura. Causa vero est, quoniam ea non ex sensibilibus acceperunt. Aris:*

per dirla coi vocaboli proprii di Pittagora, la *Diade*, la natura, deriva ed emana dalla *Monade* (1)): l'altro poi, cioè Xenofane, non trovandola ammissibile questa origine, disse non avercene. Ed è celebre l'assioma eleatico — dal niente niente si fa. — Sicchè eglino negarono qualunque generazione (2). Chi non vede in queste due scole la ricerca quasi esclusiva dell'*Assoluto*? Dico quasi esclusiva, dappoichè il contingente, massimamente per gli Eleatici, è negato, come l'assoluto fu negato per i Gionìci, o almeno non giunsero fin là. Il principio eleatico è questo — *ens est unum, et unum est immobile* —. E quello dei Gionici è quest' altro — *tutto ciò che è, è natura, natura è principio, natura è fatto.*

A costoro seguì Platone, il quale valendosi specialmente delle due scole d'Italia e di Elea, dal mondo, ossia dal contingente, si levò tanto da giungere per sino all'Ente, *to on*, essere degli esseri, (ultima astrazione, suprema speculazione ontologica), ed al *grande animale sensibile e visibile* fe soprastare il *grande animale eterno*, al finito l'infinito, al reale l'ideale, al mondo Dio, o come diciamo noi, al contingente l'assoluto (3). Se non che Platone lanciatosi nel mondo degl'ideali, quivi tutto si adagiò, e postosi nel seno stesso dell'Infinito, disse la filosofia esser unicamente la scienza degli universali, poco o nulla dandosi pensiero dei particolari, dei fenomeni, come li dice il suo linguaggio.

(1) *Pithagorici enim imitatione numerorum aiunt entia esse. Aris.*

(2) *Hi vero, Eleatici, qui unum constituerunt, quasi devicti ab hac quaestione, ipsum unum immobile dicunt esse, totamque naturam non habere neque generationem neque corruptionem. Aris.*

(3) Dio volendo fare il mondo simile a ciò che vi è di più bello e di più perfetto tra le cose intelligibili, ne fece un animale visibile uno, e che racchiude in se tutti gli altri animali, come essendo della stessa sua natura. L'Autore ed il Padre del mondo vedendo questa immagine degli

Ma il suo discepolo, Aristotele di stagira, facendo una nobile reazione al maestro, e tenendosi più alla Gionica, che all'Italica ed Eleatica filosofia, (io non dico già che Aristotele si fosse fermato al punto ove i Gionici aveano lasciato il loro sistema, che anzi li confutò e li corresse tutti: ma però ne seguì il metodo, e in certo qual modo anche lo spirito, cioè traguardò, siccome essi avevano fatto, (se non che essi ve la confusero) la metafisica nella fisica, al contrario di Platone, il quale aveva considerata la metafisica molto al di sopra della fisica, cioè nelle *idee*, le quali per lui erano la vera essenza delle cose) (1), Aristotele, dico, si pose tutto nella ricerca di ciò che Platone avea considerato come fenomeno, cioè nella ricerca ed investigazione della natura, della realità, del fatto, attenendosi a quel suo famoso principio, che — *tutto ciò che è, è nella natura, e fuori della natura è nulla.*

Sicchè a trarne la conseguenza, io dico che, tutte queste scòle greche furono esclusive ed incomplete, e i due sommi rappresentanti della greca sapienza, ne patirono, in diverso senso, tutta l'influenza. L' uno abbracciò come scopo delle sue indagini il problema dell' assoluto, dell' ente in se e per se, *ontos on*, e questo solo disse veramente essere, designando tutt'altro colle parole di *fenomeno*, *apparenza*, *ombra* (2). L'altro ebbe di mira il solo reale, la sola natura (l' *apparenza* di Platone), e que-

Dei eterni in moto, e vivente, si rallegrò e nella sua gioia pensò di renderla ancora più simile al suo modello, e questo essendo un animale eterno, egli cercò di dare all'universo tutta la perfezione possibile.

Platone nel Timeo.

(1) Aristoteles metaphisicam in phisicam intulit: quare de rebus phisicis metaphisico genere disserit, per virtutes et facultates.

Vico — De antiquissima Italorum Sapientia ex linguae latinae originibus eruenda.

(2) Il mondo è una copia — Platone nel Timeo.

sta disse esser solo vera e veramente esistente, tutt' altro esser pura creazione di mente, puro astratto. Sicchè a nostro modo di vedere, ambidue abbracciarono l' intero problema della scienza, ma ciascuno di loro ne abbracciò una parte sola, cioè l' uno l' *assoluto* e l' altro il *contingente*, e però furono incompiuti, perchè esclusivi, avvegnachè la filosofia stia tutta nelle due parti prese insieme e spiegate l' una per l' altra, e non già in una sola di esse parti.

I Neoplatonici, ed in generale tutti gli Alessandrini, Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico etc. cercarono di fare un ecclettismo di tutte le scole greche, e specialmente di quella dell' Accademia e di quella del Peripato, sempre però propendendo per Platone, quantunque in ultimo non fossero riusciti a farne che un sincretismo, un misto di religione, di sacro entusiasmo, di Platonico e di Aristotelico, sicchè il problema della loro filosofia fu portato tanto al di là, che tocca l' estremo dell' idealismo assoluto.

E di qui prese principio quella famosa quistione dei *Reali* e dei *Nominati*, dei Platonici e degli Aristotelici, poichè è risaputo come da una frase di Porfirio nella sua Introduzione all' Organo di Aristotele fosse occasionata questa disputa, la quale poi dovea occupare tutta la scienza del medio evo.

In generale tutti i santi Padri dei primi secoli della Chiesa, molti dei quali, come egregiamente dice V. Cousin, *han fatto onore alla ragione umana*, tennero esclusivamente per Platone, e da lui trassero ed insanguinarono tutta la loro sapienza (tieni però dopo l' Evangelio, e le sacre carte); sicchè il principio dell' età media fu tutto Platonico. E la ragion si è che allora quei solenni Padri della Chiesa, non sentivano ma che solo il bisogno di quella magnificenza platonica, di quella elevatezza e purità di concetti, di quella, direi quasi, cristianità di principii, coi quali aveano a stabilire una nuova reli-

gione, una nuova credenza, una nuova fede, senza aver a combattere eretici numerosi ed ogni giorno crescenti di credito e di proseliti. Ma quando questi, gli eretici, cominciarono ad aumentare e crescere a dismisura, ed a valersi degli argomenti e delle armi della vecchia scola per combattere la giovine religione (e già si sa che la prima età della scolastica venne presso che interamente occupata intorno alla controversia promossa da Berengario circa il dogma della *transustanziazione*; e che, dicasi pure, tre italiani furono i primi e più gagliardi oppositori, cioè Lanfranco, S. Pier Damiani, e Bruno d' Asti); allora cominciò una novella scola, che da questo nome appunto fu detta *Scolastica*.

La Scolastica dunque cominciò con esser la palestra ove scendevasi a difendere l'interesse di Cristo e della sua Chiesa: ma sventuratamente al suo cominciamento non corrispose la sua fine. La scolastica, perchè stesse bene a pari co' suoi antagonisti ricorse anch' ella alle armi della vecchia scala, dico alle armi della logica, ed Aristotele, che n' era stato il supremo legislatore, ne rivenne perciò in onore ed in credito, ed il suo nome vinse l' obblio in che era giaciuto per tutto quasi il primo periodo del medio evo: (non dico che questa sia stata la sola ragione dell'apoteosi aristotelica, perchè so ben io degli Arabi, ma questa però fu una delle principali). Sicchè Platone ed Aristotele si divisero il dominio intellettuale di tutto l'evo medio, ed uno ne possedè il principio, e l' altro la fine: e siccome Platone avea avuto un gran seguace in s. Agostino, Aristotele n' ebbe uno grandissimo in s. Tommaso.

Ma la Scolastica, come pur mò abbiamo accennato, non si tenne in quei limiti, ed in quelle ragioni, colle quali avea cominciato ad esistere. Ella volle tutto subordinare a se, volle sopra tutto *teocratizzare*, e nè anco contenta di ciò, volle ben anco portare le sue sottigliezze e le sue arguzie negli affari del

mondo, ed immischiarsi in tutto, e di tutto decidere: vero sintomo della sua vecchiaja (avvegnachè la vecchiaja sia pretendente e petulante), e però della sua morte. Di fatti, lo spirito umano era omai cresciuto di bisogni e di necessità, a cui non potea pienamente sodisfare quella omai decrepita scuola, sicchè ristucco e fastidito di tante sottigliezze, ed aride ed ineleganti controversie, e di tutte quelle, come S. Bernardo stesso le dice, *argutias et versutias*, cercò con un ardimento pari ad una grande energia, di emanciparsi da quella servilità di pensiero; da quella schiavitù di autorità, da quella venerazione, o diciam meglio, da quel peso di un gran nome. E primo fu Pomponacio nostro a darne il dignitoso esempio, proclamando il divorzio tra la filosofia e la scolastica: e così questa ridotta quasi a lettera morta, e a pabolo di pochi preti e frati, spodestata dalle pubbliche cattedre, fu confinata nel silenzio degli scuri chiostri, ed a poco a poco se n'estinse ben anco il nome.

CAPO VIII

In tutto questo corso che sommariamente abbiamo tracciato della filosofia, o per dir meglio, in tutto questo affaccendarsi della scienza scolastica, il problema della Filosofia, così come noi l'abbiamo stabilito, non fu mai abbracciato tutto intero, ma a seconda che si militava per Platone o per Aristotele, per il *realismo* o per il *nominalismo*, così del solo assoluto, o del solo contingente ella si venne occupando.

Ma lo spirito nuovo avea già invaso la nuova società, ed una nuova evoluzione già si apparecchiava; e questa nuova evoluzione, questo nuovo alito rinnovatore, cominciò contemporaneamente ad informare tanto le scienze, quanto le arti tutte in generale. Era bello il vedere accanto ad un Angiolo Poliziano un Pico della Mirandola, un Cardinal Bessarione, un Marsilio Ficino: accanto ad un Michelangiolo, ad un Lodovico, un Lorenzo Valla, un Patrizio, un Vannini etc. E mentre Torquato Tasso dava nuovo alito di vita e nuovo spirito alla poesia, Macchiavelli già avea dato un nuovo corso alla politica; e Guicciardini, e Macchiavelli stesso una nuova forma alla storia: (quantunque prima di loro l'italianismo Pomponazzi avesse già cominciato a guardar la storia sotto un nuovo punto di veduta tutto scientifico, col titolo — *Della Ragion della storia* —). Sicchè la nuova evoluzion filosofica fu aiutata non solo dalle altre scienze consorelle, ma anche, e più, dalle arti tutte in generale, dico arti di penna, ed arti di pennello. Ed al Pomponazzi che primo ne avea dato l'esempio (io qui parlo del solo evolgimento filosofico) tennero dietro altri sommi italiani, non certo minori di lui, il Nizzolio, il Telesio, il Cardano, il Bruno, il Patrizio, il Cam-

panella, il Vannini, il Card. Cusani, e non meno che costoro, il da Vinci, e Galileo Galilei. Ed al proposito mi giovi il riportare qui per esteso un brano di un articolo del Giornale di Edimburgo, attribuito al professore Hamilton, e ciò perchè non si creda che amor di patria mi abbia menomamente velato il pensiero in riferire agl'italiani la prima movenza di questa nuova coltura spirituale. « Questo risorgimento, così dice, fu tutto italiano, per mezzo di Pomponazzo, Nizzolo, Telesio, e Campanella, i quali sostennero che il primo studio era la ricerca dei fatti, in tutte le quistioni anche le più alte. Gli Italiani compresero che non era sufficiente di fondar delle riforme parziali, ma che bisognava correggere lo strumento d'ogni sapere, la logica naturale, pervertita dalle vecchie abitudini, dai pregiudizj di erudizione, e dalla barbarie delle discipline, che usurpavano il nome di sapienza. Molto prima di Bacone, Campanella avea concepito la riforma dell'umano sapere, e cercato di tentare una nuova disposizione di tutte le sue parti. Telesio dal suo canto si sforzò di ricondurre l'intelligenza ai precetti della natura, e fondò la convinzione sui fatti, a grande spavento dei dogmatici. Egli insegnò l'arte di comparare i fenomeni, di ordinarli spiegandoli secondo la legge dell'induzione, prevenendo, e preludendo al nuovo organo di Bacone. Nizzolio anteriore a Telesio e Campanella essendosi accorto che le discussioni peripatetiche si risolvevano in pure parole, le attaccò per rovesciarle, e non ebbe perciò altro bisogno, che di studiare il valore dell'espressione nella scienza dell'etimologia e dell'uso popolare. Giordano Bruno, spirito immenso ma troppo poco positivo, rinnovò gli errori degli Eleatici. Leibnizio lo riguardò come quello che precedette Cartesio nelle sue idee sul sistema dell'Universo, e ciò che è incontrastabile, si è che molto prima di Spinosa e di Schelling egli presentì le loro ardite investigazioni sull'*unità* e l'i-

dentità dell' essere universale. La filosofia italiana dunque dall'epoca del risorgimento prese altrettante forme diverse quante furono mani attive disposte a vivamente ricomporle. »

Sicchè è agli Italiani che si deve questa nuova era scientifica, ed è da loro che dipende tutta la cultura razionale dei tempi nuovi. Se non che però costoro non tenendosi contro la sola tirannia Aristotelica, ma più contro la tiranna teocrazia scolastica; e comecchè le prime riscosse e le prime novità comincian sempre con essere ardite, però molti di costoro, quasi tutti, sventuratamente trasmodarono, dettero nel soverchio, ruppero la lancia e contro le cose e contro le persone; e comecchè cristiani, che avean dritto al regno de' cieli (e colle loro opere credevasi che se l' avesser perduto), però i più di costoro furon della bontà di un S. Officio fatti prima purificar qui in terra, a prova di fuoco, acciocchè poi sen fossero iti, purgati, e degni della gloria dei cieli.

Ma non per questo la novità si arrestò. Appena ella vide apertosi il campo a più libere e larghe speculazioni (aperto col sangue e col dolore di tanti nostri Italiani!) che subito vi si gettò come in dominio proprio; e trovatolo già dissodato e seminato, ma omai deserto di coloni (per esserne loro stato confiscato il possesso, e già si sa a cui io accenni), fu detto, come son sempre stati soliti di dire gli stranieri (e poni mente, o lettore, che la novità dall' Italia era già passata altrove a far proseliti), il campo è nostro, e noi l' abbiamo seminato, e però noi dobbiamo raccogliervi. Ma viva Dio! La storia allora non si tacque, nè ora si tace: e sian lodi vere e meritate al Conte Terenzio Mamiani della Rovere per averne rivendicato il dritto a quei nostri Padri, i più dei quali ebbero ad inaffiarlo col proprio sangue.

Primo di tutti dunque fu l'inglese Bacone da Verulamio, che dopo gli Italiani, segnò un nuovo tramite alla scienza, eman-

cipandola dalla superstiziosa venerazione degli antichi. A lui seguì Cartesio (se non chè Cartesio appena si fermò nel nuovo possesso filosofico, che subito il lasciò per rifarsi sulla strada degli antichi; poichè quantunque col suo celebre *cogito* Cartesio avesse posta la pietra di basamento, su cui poi tutta dovea adaggiarsi la nuova scienza, pure egli stesso non se ne servì come di *sostrato* unico ed inalterabile, ma più veramente come di *segnale*, come punto di partenza, come quell'*aliquid inconcussum* di cui egli andava in cerca, e che gli venne di trovare nel *cogito* dopo le lunghe abberrazioni del suo dubbio universale: dubbio che fu più fecondo per la scienza, di qualunque più scientifica certezza. Sicchè se il Cartesio accennò alla Psicologia, di fatti poi fu più ontologo che psicologo, e del nuovo trovato non usufruì che nel solo metodo, l'analisi). E così di mano in mano progredì e si evolse questa novella scienza, la scienza dell'uomo indipendente e autonomo, la Psicologia, insino ai tempi di Giovanni Locke: Il quale poi veramente se ne può chiamare l'architettore. Nelle mani di Giovanni Locke questa scienza si costituì, prese corpo e condizione di scienza, divenne scienza a se. Da lui quindi passò nelle mani di Condillac, che ne dovea essere il carnefice, ed in cui fu ella posta a così brutta prova, avendo a fare nello stesso tempo da giudice e da condannata, voglio dire, dovendo da se stessa l'anima giudicarsi non esser altro che pura materia (aggregazione di sensazioni): Psiche (lo spirito) che si transustanzia in corpo. Ma contro di lui stava la dignità offesa del genere umano, e quel severo giudice del senso comune, il quale quando non si vede rispettato fa subita e severa vendetta, e la fa proprio colle armi del disprezzo e della noncuranza. Il senso comune è la prima protesta contro gli errori, o meglio, contro le stravaganze delle opinioni filosofiche: esso è tale che non si fa imporre, e guai a chi no il rispetta. Nè guari

tardò a farsi sentire questa protesta del senso comune contro cotanta indegnità filosofica, contro cotanta umiliazione dello spirito, e fu appunto per la bocca stessa di un altro filosofo, che, forse troppo, (peccato opposto) si attenne e rispettò il senso comune, dico di Tommaso Reid, il decano della filosofia scozzese, la più paurosa filosofia che fosse al mondo. A questa prima protesta ne successe una seconda, ma più forte, più dichiarata, e che partiva dal seno di una nazione, nella quale, al dir del suo più grande filosofo, *la ragione si addimostra anco nelle sue follie* (1): io dico dal seno della nazione alemanna. E fu allora appunto che l'Alemagna incominciava ad incamminarsi per le vie della coltura spirituale, e che così sovranamente esordiva nella sua scienza con Emmanuele Kant, il Platone della moderna psicologia. Emmanuele Kant dunque fu secondo a Reid nella protesta contro il materialismo, ma primo a tutti nella potenza.

E quì, se amor di patria non mi vela l'intelletto, è d'uopo che io faccia osservare, come già prima e meglio di tutti costoro, quella sovrana potestà di Giambattista Vico avea colla solita superiorità del suo ingegno già stabilite ed acclarate le potenze razionali dell'essere umano, e con tale una maniera imperativa che pare proprio le avesse comunicate all'uomo (qui vengono le parole) (2). Ma i grandi ingegni per lo più son sempre dommatici, e parlano sempre col linguaggio de'principii, e categoricamente: ed è questa una delle più forti ragioni perchè Vico poco sia stato inteso e meno studiato a suoi tem-

(1) Emmanuele Kant — Considerazioni sul sentimento del Bello e del Sublime.

(2) Io non mi trovo l'opera del Vico (e già ho avvertito che scrivo in un paese, ove non mi è dato neppure di poter leggere), e però non riporto le sue parole. Chi ne ha brama, legga la introduzione all'opera: *de unico principio juris* etc.

pi, quando tutto si voleva per addimostrazione di fatti e per analisi; di maniera che mentre da tutti si parla dell'opposizione fatta al materialismo da Reid, da Kant, e da altri, nessuno è, che io mi sappia, il quale nomini neanco il nome di Vico. Anzi, anzi, maraviglia a dirsi, uno de' più eruditi e più profondi filosofi, di cui presentemente si onori la Francia, Vittore Cousin, non so in quale delle sue dotte elucubrazioni, parlando dei filosofi napolitani, come di coloro che hanno iniziata, e di quelli che oggidì rappresentano l'attualità scientifica del paese, per una dimenticanza indegna di lui, quantunque solita ne' filosofi francesi, vi salta a piè pari il nome stesso di Giambattista Vico. Ma il nome di Vico non teme obblio, egli ha ben altre scaturigini alla sua grandezza, e poco o nulla toglie alla sua fama che sia dimenticato come filosofo speculativo. Sicchè torniamo a Kant.

Vide l'austero filosofo di Koenisberg il tristo governo che si era fatto della infelice nostra ragione, e come da lei, malamente studiata, si era fatta derivare per ultima conseguenza la desolazione degli spiriti, lo scetticismo; e preso da una nobile irritazione, citò dinanzi al tribunale della coscienza la ragione stessa, facendosi dar conto severo delle proprie forze, della propria potenzialità, e non già, per servirmi delle parole stesse di Kant, come uno scolare che si lascia dire tutto ciò che piace al maestro, ma come un giudice legittimo che forza i testimoni a rispondere alle domande che loro dirige: e così costituì la scienza della ragione stessa, della *Ragion pura.*

A Locke, a Reid, a Kant, seguirono via via innumerabili altri filosofi, i quali a seconda che militavano per l'uno o per l'altro sistema, costituirono diverse e contrarie scole di filosofia, tutte però aventi tra di loro un punto di contatto, una connessione, una quasi identità, nell'essere cioè tutte esclusivamente psicologiche. Ed a questo modo tirando innanzi, vale

a dire considerando la filosofia dalla sola parte dello spirito, si venne finalmente a tale, che l'antico problema dell'antica scienza venne a perdersi totalmente di mira, e la filosofia venne ristretta, cerchiata, nella sola periferia della coscienza, o per dirla con una espressione celebre, la filosofia fu considerata *come la storia naturale dello spirito umano.*

Tra questo nobile drappello di seguaci dei tre succennati caposcuola, sta benanche il nostro Galluppi, il quale, forse più che gli altri ancora, era venuto in tanta persuasione che la filosofia dovesse consistere nel solo studio dello spirito, che giunse financo a dire — *la ideologia rettamente trattata poter tenere luogo di tutta la metafisica:* — e però, che la filosofia propriamente detta non comincia che da Cartesio in poi.

CAPO IX

Ed eccoci, senza che ce ne fossimo accorti, venuti di proposito alla sua definizione.

La definizione che il Galluppi ha dato della filosofia è logica, perchè consentanea al concetto che esso si era formato della scienza. Ma se la logica è salva, lo è egualmente il concetto sotto cui il Galluppi ha guardata la filosofia? Questo è a vedere: cioè se la filosofia stia tutta nella conoscenza, o ben altrimenti nella esistenza; e se questa esistenza possa per mezzo della sola conoscenza afferrarsi; ossia in altri termini, se la conoscenza (coscienza) valga per se sola a portarci all'esistenza.

La filosofia, dice il Galluppi, è *la scienza dello spirito umano in quanto conosce*. Ebbene, io domando, dov'e che lo spirito umano conosce? non è forse entro se stesso, nell'officina della propria coscienza? Or delle due l'una: o questa conoscenza interna corrisponde all'esistenza esterna, o essa non ci corrisponde. Se no, cioè se la conoscenza non corrisponde all'esistenza, nè la dinota, ma solo segnala i fatti ed i fenomeni interiori, assia i fatti del mondo morale, l'*ideologismo*, ed allora (se alla coscienza non si aggiunga altro aiuto) il puro idealismo, ed il suo eterno compagno, lo scetticismo, sono la trista ed ultima conseguenza della filosofia. Ma il Galluppi non è nè puro idealista, nè scettico, che anzi per lo contrario: dunque per Galluppi la conoscenza deve esser tale che corrisponda all'esistenza: (e di fatti così tiene questo chiaro filosofo, asserendo non una volta che nella conoscenza si contenga l'esistenza, anzi sopra ciò poggiando tutto il suo sistema, avvegnachè, secondo lui, il primo fatto da cui deve partire la filo-

[illegible] ... coll' autorità stessa di Aristotele ; ed il fine della scienza [illegible] cosa conosciuta, ed il mezzo nel pensiero conoscitore, però ne consegue che per questa cosa, per questo fine sarebbe ella dovuto definirsi, non mica per questo pensiero, per questo mezzo.

Ogni scienza è conoscenza: conoscenza è la fisica, conoscenza la chimica, conoscenza la medicina, e così delle altre, ma tutte però sono conoscenza di una qualche cosa : ed avendole noi a definire, non le definiremo certo per riguardo alla conoscenza, ma sibbene per riguardo alla cosa, per l'oggetto stesso di cui esse sono la conoscenza: quindi diremmo la fisica esser la scienza delle forze e delle leggi della natura, come la chimica esser la scienza dei primi elementi de' corpi, e della loro composizione. Or se ciò stà per la definizione delle altre scienze, perchè non dovrebbe egualmente valere per la definizione della filosofia ? Se la Fisica si definisce — la scienza della natura finita — (e la fisica è pur essa una conoscenza), perchè la filosofia non dovrebbe definirsi — la scienza della natura infinita?

Ma voi mi direte, e proprio là che consiste la Filosofia, cioè nella scienza della conoscenza, ossia la conoscenza puramente come conoscenza è l'oggetto della Filosofia, di maniera che mentre tutte le altre scienze in generale si occupano degli oggetti fuor di me, del mondo esteriore, la filosofia sola si oc-

cupa direttamente del mondo interiore, della conoscenza, del pensiero, sicchè ella fa la scienza del pensiero, la scienza della conoscenza come conoscenza. Ed io allora rispondo: ebbene, dov'è, in quale scienza è che si tratta dell'eterno problema della nostra destinazione, della nostra vita futura, della nostra origine, dell'origine del mondo, della causa ultima delle cose, in una parola di Dio, del mondo, e dell'uomo, non già come pure conoscenze, ma come reali esistenze? e di tanti altri problemi i quali esuperano i limiti della conoscenza, ossia della nostra coscienza, dov'è che si tratta? Che cosa son io? Che cosa è il mondo? Qual è la nostra origine? Quale sarà il nostro fine? Abbiamo noi avuta (cioè il mondo e l'uomo) oppur nò questa origine? Avremo noi, oppur nò questo fine? E se l'abbiamo avuta dov'è che ella consiste? Chi è che ce l'ha data? E in che modo ha potuto darcela? È stata essa necessaria, o volontaria? coeva o a tempo? Finiremo noi, o saremo eterni? Finirà il mondo, o sarà eterno? E che cosa è quel passaggio dalla vita alla morte? E che cosa siamo venuti a fare in questa vita? E perchè dobbiamo morire? E che cosa resterà di noi dopo la morte? etc. etc. etc.

Ecco gli eterni problemi, ecco il nobile affanno degli spiriti umani, ecco la materia di quella scienza che non è certo la Psicologia, che certo non si fa comprendere dalla sola coscienza, che certo sta al di là e al di sopra di ogni ideologia, ed a cui non so come possa ella rispondere.

O questi problemi dunque dovrebbero cassarsi dallo spirito umano, o ci deve essere una scienza che ne imprenda la soluzione: (avvegnachè niente possa rimanere insoluto per lo spirito umano) e questa scienza se non è la filosofia, io non so quale altra possa essere.

La filosofia dunque sta ben più al di là che nella minuziosa ricerca della coscienza: la filosofia è la scienza di ciò che è,

della realità vera e non già fenomenica (come sarebbe quella della coscienza), è la scienza dei più grandi e vitali bisogni dello spirito umano, è la scienza del perchè di ogni cosa. Questo ella era nella mente di Platone, di Aristotele, di Plotino ec. Di questi problemi echeggiava il Portico e l'Accademia, ed alla loro soluzione eran consagrati gli ultimi istanti, ed i supremi detti del figlio di Sofronisco, quando poche ore prima di bever la cicuta, preso da un *divino furore*, ragionava a'suoi amici dell'*immortalità dell'anima nostra*, della *vita futura*, della *considerazione della morte* etc. etc. (1).

Or che direbbero mai gl'immortali autori di quella filosofia, se loro si venisse ad insegnare che i sublimi lavori che essi fecero sopra Dio, sopra il mondo, e sopra gli arcani problemi dello spirito, non erano che *vaporose speculazioni* (come di un moderno Platonico dice un moderno Fraticello; la cui lingua è piena di filosofia, ma il cui petto gurgita d'ignoranza e di mala fede) non erano che oziose ricerche, che inutili sfarzi di mente, e che la filosofia veramente non di queste cose deve occuparsi, ma sibbene dell'analisi della coscienza, della memoria, dell'attenzione etc.? E che ne risponde dall'altra parte la coscienza stessa del genere umano, il genio, per così dire, di tutta l'umanità? L'umanità non vive che di fede, di fede a un Dio, di fede a se stessa, di fede ad una vita futura, e così di seguito. E questa fede appunto bisogna che il filosofo rischiari, spieghi, confermi, rassodi; poichè la filosofia non è opera di distruzione (e matto è chi il crede), ma di dichiarazione. La filosofia di tutto il genere umano sta nella sua credenza, nella sua religione, ed ogni religione quale che sia è essenzialmente ontologica, poichè ogni religione costa di un culto ad un essere superiore, a un Dio, e di una credenza ad

(1) Platone nel Fedone.

un premio e ad una pena, e però ad una vita futura. La filosofia dunque perchè veramente si possa considerare come il pensiero universale del genere umano, e non come la opinione solitaria di pochi pensatori, bisogna che di questa religione tutta s' informi, o anzi da lei prenda sua materia e fondo, e sovr' esso lavori. In ciò è che veramente si addimostra l' interesse della filosofia, la sua vitalità, in quanto che concorre coll' interesse e colla vitalità stessa di tutta l'umanità. La filosofia se non è umanitaria, non adempie il suo destino.

Sicchè, a far bene i conti, è la filosofia attuale, o come attualmente si considera, quella che tutta si adopera in oziosità di mente, ed infeconde speculazioni, non già l' antica, la quale era operosa, vitale, interessante, in una parola, umanitaria. L' interesse della Psicologia non è che interesse di sola scola, di pochi pensatori solitarii, mentre quello dell' Ontologia è interesse di tutta l' umanità. La Psicologia è microscopica, ed è scienza di soli dotti, i quali hanno occhi sufficienti a potér scernere in quei complicatissimi fatti della coscienza: l' Ontologia è teloscopica (permettetemi queste espressioni), ed è scienza di tutti che hanno occhi alla mente. E quando una scienza non adempie e sodisfa i bisogni di tutti, ella, se non altro, è senza interesse. Che importa difatti ai più della società il sapere quante sieno le facoltà dello spirito, quale sia l' origine delle sue idee, quale la loro natura, e se avventizie, se fattizie, se necessarie elle sieno? E che importa a me stesso di questa scienza, se ella non mi fa giungere fino a Dio, fino alla natura sostanziale delle cose, fino a me stesso, come essenzialmente sono, e non come apparisco? Se ella non porge tale alimento all' avoltoio del dubbio, senza cui seguiterà egli a consumarmi lo spirito?

La filosofia dunque, come puramente scienza del pensiero umano, non è la vera filosofia, l' intera filosofia, la filosofia

per eccellenza. Ma perchè non si creda che io volessi eliminar dal dominio della filosofia lo studio della Psicologia, o in altri termini, che io fossi partigiano dei puri ontologi, però aggiungo che la Psicologia anch' essa fa parte integrale della filosofia, di questa scienza bicipite, ma solamente ho voluto dire che essa non è tutta la filosofia, sibbene l' antiporto, il preliminare, la propedeutica della filosofia: ossia che dalla Psicologia bisogna che ella cominci, ma che nell' Ontologia è propriamente che ella consiste.

Da tutto ciò chiaro si addimostra che la definizione della filosofia, come la *scienza dell' umana conoscenza*, (e poni pure da banda che questa definizione è così larga, o forse più ancora, di quella datane da Cicerone, che la disse *scienza delle divine ed umane cose*, poichè nella *conoscenza* si viene ad includere ogni sorta di cose conosciute, cominciando dall' ultimo fatto della vita sino a Dio) è ineguale, è inesatta, poichè comprende più di quel che dovrebbe, e in sostanza non comprende quel che dovrebbe, e però mentre pare che abbracci tutto, in fondo non abbraccia tutta la filosofia, ma solo una parte di essa, cioè ne abbraccia il punto di partenza, negligendone il punto di arrivo, ne abbraccia l' idealismo, e ne tralascia il realismo. Oltre di che il definir la filosofia per la sola conoscenza è un dar campo all' *idealismo*, o allo *scetticismo*, o a qualche cosa di peggio che io non voglio dire. Con questa definizione voi sarete sempre costretti a spiegarmi se alle grandi idee di Dio, del mondo, e dell' uomo, corrispondano o pur no delle reali esistenze, Dio, mondo, uomo.

Un Kantista, per esempio, e non senza una forte ragione, vi direbbe, è certo che esistono nel mio spirito di certe idee assolute, di certi concetti primitivi (che sono appunto quelli de' quali si occupa la filosofia), ma chi mi assicura che essi corrispondano all' esistenza? Non lo può certo la mia propria

coscienza, poichè la coscienza non sa se non ciò che è dentro di lei, ciò che se le appresenta interiormente come conoscenza, e tra conoscere ed essere ci ha immenso divario. Non lo può neppure Dio stesso per mezzo di una sua ispirazione, poichè ciò sarebbe un ammettere per ipotesi quello che precisamente si va cercando, sendo che l'idea di Dio stà anch'essa tra queste idee, delle quali si cerca di assicurare la realtà. E un Fichtiano dall' altra banda avrebbe tutta la ragione di rispondere, — se l' *io* nel momento riflessivo pone tutte le sue conoscenze, cioè se le crea con un atto di giudizio, però è da lui che derivano le idee assolute di Dio, del mondo e dell' uomo, e però ancora l' io crea Dio, crea il mondo, crea se stesso. — E lo scettico concluderebbe, — dunque io non so nulla di certo, e dopo essermi sforzato nella ricerca della realtà, resto più ignaro di prima — (avvegnachè lo scetticismo non della conoscenza, ma della corrispondenza propriamente è che dubiti.) E forse forse, da questa definizione trarrebbe suo partito benanco il materialista, poichè per il materialista conoscere non è che sentire (*pensare è sentire* — Tracy), e però intesi questi vocaboli secondo il senso che il materialista loro appone, questa sarebbe una definizione a cui si sottoscriverebbe benanco l' Abate di Condillac.

Sicchè in una medesima definizione si verrebbero ad accordare tante diverse maniere di filosofia. E poichè di tutte queste (maniere di filosofia), o una deve esser la vera, o tutte insieme false (avvegnachè tutte vere non possano essere come che tra di loro contrarie e ripugnanti), però ne risulta che o questa definizione è totalmente falsa, o che ella è parzialmente vera, e perciò stesso incompiuta, ineguale, impropria.

CAPO X

Ma la conoscenza, potrebbe ripigliare il Galluppi, per me sta nella *immediata percezione* della cosa, dell'essere, poichè per me sta che l'io percepisce se e le sue modificazioni, il fuor di se e le modificazioni esteriori, primitivamente, immediatamente, realmente. E questo è quello che io non posso concedere al Galluppi, cioè io non convengo con lui che *percepire* è percepire la cosa, ma solamente il fenomeno, l'atto, qualunque sia operazione interiore (1).

Percepire non è che *accorgersi*, *accorgimentum*, e lo spirito non può accorgersi che del solo fenomeno, della sola idea, cioè di solo quello che apparisce nel campo della coscienza:

(1) Non bisogna confondere i poteri delle umane facoltà, e dare ad una quello che ad altra si spetta; ciò sarebbe confondere le operazioni dello spirito. Certo la parola *conoscenza* è troppo larga, e se le possono dare mille sensi, come sarebbe a dire scambiare *conoscenza* con *intendimento*, e farne così una operazione dell'intelletto. Ma quando la lingua è così ricca (e la lingua italiana lo è a ribocco) da non aver bisogno di esprimer colla stessa parola due operati di due facoltà, allora fa d'uopo che si sia castigato, severo, perchè non ne nasca ambiguità; massimamente in queste dilicate e sottili ricerche psicologiche. Questo ho creduto bene avvertire perchè non si creda che io della parola *conoscenza* mi valga in tutta l'estensione del suo significato. Io per *conoscenza* non intendo altro che azion di coscienza, e per questo stesso la intende il Galluppi. Che se altri venisse a dirmi, — ma l'intelligenza anche essa conosce — ed io risponderei — conosce sì, ma conoscendo *giudica*, cioè fa più che conoscere — In una parola, in filosofia bisogna spiegarsi chiaro, e con parole nette e precise, poichè l'anfibologia delle parole invece di portar lume, porta tenebre. Bisogna dir la cosa per il suo vocabolo, e il vocabolo *conoscenza* è precisamente il sinonimo di *coscienza*,

(che questo fenomeno poi, che questa idea, debba corrispondere ad una realtà esteriore, questa è tutt' altra quistione, a risolvere la quale certamente nè prende parte nè basta sola la percezione, ma vi fa d' uopo di tutt' altra facoltà che sia a lei superiore). La percezione è, se così posso dire, l' occhio della coscienza (*visione empirica* la chiama Kant), con quest' occhio ella guarda tutto l' interno spettacolo del suo teatro spirituale, osserva i moltiplici fatti che in esso avvengono, e si succedono, i loro gruppi, i loro scioglimenti, in una parola tutte le combinazioni e le catastrofi del mondo interiore, ma non le verrà mai però di guardare con quest' occhio cose reali, e sostanzialmente esistenti. La coscienza è lo specchio, i fenomeni sono i simulacri che in questo specchio appariscono (a mò di quelli che nella camera ottica vanno a fare lor mostra e figura), e la percezione è l' occhio che li guarda, e subito ne dà relazione all' intelletto (l' intelletto è il giudice supremo, la percezione è il referendario), il quale poi li cita dinanzi alla sua banca, e si fa render conto della loro provenienza (*origine*), ne osserva la filiazione (*natura*), e da loro stessi si fa dichiarare e rivelare l' essere a cui appartengono (i fenomeni non sono dunque che i *rivelatori* dell' essere, la percezione ne è il *relatore*, e l' intelletto il *presidente* che li giudica).

A dir tutto in breve: la percezione è soggettiva, e non può vedere che cose soggettive, poichè non vede che nel soggetto. O in altra guisa: il soggetto non potendo stare in contatto immediato coll' oggetto, ma solo, se così posso dire, in contatto mediato, però la percezione è la visione di questa *mediazione*, la quale consiste in apparenze, cioè fenomeni, modificazioni, operazioni di facoltà, idee etc. etc. Nella coscienza non può entrare niente di oggettivo, ma solo le ombre, per dir così, dell' oggetto, le copie, rimanendo sempre l' oggetto fuori di lei.

Ma su questo punto avremo a ritornare, ed allora dichiareremo meglio la cosa.

La definizione dunque che il Galluppi ha dato della filosofia come la *scienza del pensiero umano,* non è la vera definizione, la compiuta definizione, la definizione di tutta la scienza.

1.° Perchè scambia il mezzo col fine.

2.° Perchè abbraccia il pensiero e non mica l'essere.

3.° Perchè è una definizione troppo vaga, indeterminata, indecisa, e dà campo contemporaneamente a tante scole di filosofia.

4.° Perchè restringe, trincera la filosofia nel solo campo della Psicologia, o peggio ancora, lo confonde con quello dell'Ontologia, nella quale propriamente è che consiste la filosofia.

Nè vale che mi si rechi in opposito qualche autorità di celebre scola, poichè so ben io che questa autorità non potrebbe togliersi che dalla scola scozzese, da Reid, da Dugald Stewart, da Royer Collard, ed altri loro seguaci, poichè rispondendo al Galluppi, io già ho risposto a tutti. Ma aggiungo di più che la definizione data dalla Scola Scozzese della filosofia è molto più logica di quella che ne ha data il Galluppi. La Scola Scozzese dispera, almeno per adesso, della Ontologia, non così il Galluppi. La Scola Scozzese non dà altra conoscenza possibile all'uomo se non che la sola relativa, non così il Galluppi. La Scola Scozzese aggiorna l'Ontologia, il Galluppi la tratta confondendola colla Psicologia. La Scola Scozzese non definisce che la sola scienza possibile, secondo lei, la psicologia: il Galluppi definisce tutta la filosofia. La Scola Scozzese ha detto chiaramente, io non mi occupo di altro che di sola psicologia, unica scienza che io mi creda possibile, almeno nelle condizioni attuali dello spirito, della Ontologia se ne tratterà poi, chi sa quando, sicchè la sua definizione è inattaccabile per questo punto. Ma il Galluppi ha voluto sorpassare questi limiti,

ha detto che la filosofia dovea occuparsi di tutto, di Dio, del mondo, dell' uomo, come esseri reali, sicchè la sua definizione è inammissibile, è impropria, perchè non adegua la desiderata della Scienza fino al punto sotto cui esso l'ha considerata. Insomma Galluppi non si è voluto rimanere nei puri cancelli della filosofia scozzese, esso ha fatto un passo al di là, li ha sorpassati, e però la sua definizione non può, non deve confondersi, ed appoggiarsi a quella datane dalla scola scozzese. In ultimo, la Scola Scozzese ella stessa si è avveduta che la sua definizione non era la vera definizione della filosofia, ma che era la definizione del momento, voglio dire la definizione della filosofia com'ella attualmente la considerava, e non già qual era in se stessa. Ed a prova di ciò valgami l' autorità stessa di uno dei più grandi seguaci di questa scuola, di Teodoro Jouffroy, il quale nella sua dotta introduzione alle opere di Reid dice, anzi così comincia nel limitare stesso della sua introduzione — La philosophie est une science dont l' idée n'est pas encore fixée, car si elle l'était il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une : on ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies, il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée.

Les differentes philosophies aspirent à représenter et à fixer l' idée encore indécise de la philosophie; et chacune croit de bonne foi y avoir réussi: elles se trompent; car si la veritable idée de la philosophie avait eté soisie et mise en lumiére, l'esprit umain l'aurait réconue, et devant cette idée exacte toutes les idées fausses ou incompletes se séraient évanouies.

Les différentes philosophies ne doivent donc être considérées que comme des représentantions plus ou moins infideles d'un idéal qui n'a pas encore été demèlè avec précision: elles ne sont toutes que des determinations ou fausses, ou diverse-

ment incomplètes de l'idée encore indeterminée de la philosophie.

L'idée d'une science se résout dans celle de son objet; l'idée d'une science est fixée quand l' objet de cette science est detérminée d' une manière vrai et précise. Dire que l'idée de la philosophie n'est pas encore fixée, c'est donc dire 'que le veritable objet de la philosophie n'a pas encore été nettement déterminée.

E poco appresso dice, quasi come a conseguenza di queste premesse — il en résulte que la philosophie est une science qui cherche encore quel est son object. (1). Sicchè conclu-

(1) Introduction de Th. Iouffroy aux oeuvres complétes de Thomas Reid chef de l'école écossaise. Eccone la traduzione, per chi non intende il francese.

La filosofia è una scienza la cui idea non è stata ancora fissata, poichè se ella lo fosse, ed allora non vi sarebbero tante filosofie quanti vi sono filosofi : non ve ne sarebbe che una.

Così, noi vediamo che non vi sono molte fisiche, nè molte astronomie, ma una sola fisica e una sola astronomia, e ciò è perchè l'idea di queste scienze è già determinata.

Tutte le differenti filosofie tendono a rappresentare ed a stabilire l' idea ancora indecisa della filosofia, ed ognuna crede in buona fede di esserci riuscita: ma nonpertanto esse s' ingannano, poichè se la vera idea della filosofia fosse stata colta, e messa in lume, lo spirito umano l' avrebbe subito riconosciuta, e davanti a lei sarebbero scomparse tutte le altre idee ingannevoli ed incomplete.

Le differenti filosofie dunque non devono esser considerate che come delle rappresentazioni più o meno infedeli di un ideale il quale non ancora è stato precisato. Esse tutte non sono che delle determinazioni o ingannevoli o altrimenti incomplete della idea ancora indeterminata della filosofia.

L' idea d' una scienza si risolve in quella del suo oggetto: l'idea d'una scienza è fissata quando l' idea del suo oggetto è determinata di una maniera vera e precisa.

Dire che l' idea della filosofia non è ancora fermata, ciò è dire che il

diamo : la definizione che della filosofia ha dato il Galluppi, da qualunque lato voglia ella riguardarsi, riesce sempre inesatta, incompleta, ineguale. La filosofia non sta tutta là dove esso la considera, ma solamente di là è che ella comincia. La filosofia, o ella è uno studio vano, una oziosa ricerca, o ella deve risolvere i più ardui problemi dello spirito umano, i più premurosi, interessanti, vitali bisogni dell' umanità. Dire che la filosofia sia la scienza puramente del pensiero umano è un offendere la scienza, è un volerla impiccolire, è un confondere il suo punto di partenza col suo punto di arrivo, il suo mezzo col suo fine, poichè, è buono che si ripeta, il pensiero è il mezzo conoscitore di cui si vale, non il fine a cui tende la filosofia; e la scienza costituita dal pensiero, cioè la psicologia, forma l'antiporto, il limitare della filosofia, e non tutta la filosofia. So ben io che al di là di questo limitare ella vi trova il caos, dico un caos di quistioni tutte tra di loro opposte e cozzanti, tutte in guerra, in urto, in opposizione, a guisa degli elementi primi descrittici da Ovidio. Ma non perciò bisogna che ella si spauri, o si arretri. La filosofia non ha passione, perchè non ha cuore, e però non ha di che temere. La filo-

vero oggetto della filosofia non è ancora chiaramente determinato. Da tutto ciò risulta che la filosofia è una scienza che và ancora in cerca del suo oggetto.

E Royer-Collard, altro famoso seguace della scola scozzese, era così pienamente persuaso di questa verità, che volendo definir la filosofia, e non sapendosi accontentare della semplice definizione scozzese, nè sapendosene dividere, riuscì in una definizione, o per meglio dire, in una descrizione così vaga che dà a divedere coll'esempio proprio non esser la scozzese la vera definizione della filosofia. Ecco come ei dice — La scienza dello spirito umano sarà spinta al più alto grado di perfezione, a cui possa giungere, e sarà compiuta, quando ci condurrà a scovrire l'ignoranza nella sua più alta sorgente — ossia quando estenderà le nostre conoscenze tanto più in là, quanto più le sarà possibile.

sofia, ha detto Platone, è la morte d'ogni sentimento, *cogitatio mortis*, e però è superiore a tutti pregiudizî umani, a tutte umane debolezze: ella non sente rimorsi, edifica sulle distruzioni, fabbrica sulle ruine, e si vale anche de'contrarii per armonizzarne il suo edificio. Chi dice alla Filosofia — *fin qui e non più oltre* — dice all' intelletto — *non ragionare* —, dice al pensiero — *non pensare* —, dice all' anima — *muori*.

Il filosofo però non deve arrestarsi, ma deve camminare coi passi della luce senza curare l'ostacolo delle tenebre, anzi è in ciò propriamente che consiste il suo officio, cioè in porre equilibrio, ordine, armonia, in quel disquilibrio, in quel disordine, in quella disarmonia che regna nel caos dello spirito a motivo degli elementi discordi, e così farne riuscire un tutto armonico, ordinato, concorde, ossia un corpo di scienza.

La filosofia non è che la stessa intelligenza: ma l'intelligenza proviene da Dio, però la filosofia non deve essere che l'imitazione di questa intelligenza divina. Quell' immenso intelletto del Vico dice — *che il filosofo talmente opera nel mondo delle astrazioni, come Iddio nel mondo delle cose reali* — Il filosofo deve dunque ricrear la creazione, deve assistere, per così dire, allo spettacolo dell' *uovo covato* dalla notte (1), e veder *come* e *perchè*. Il filosofo nella solennità del suo ministerio si assimila a Dio — *Deo similis evadit* (Platone). Iddio chiamò dinnanti a se gli elementi in discordia, li ordinò, li dispose, e ne architettò il mondo. Il filosofo deve schierarsi innanzi all'intelligenza tutti i contrarii principii, tutti gli opposti, ordinarli, comporli, ed architettarne la scienza. E come che Dio per prima cosa si creò la luce, il filosofo per prima cosa deve stabilirsi il metodo, non essendo il metodo che la luce della scienza.

(1) Esiodo — dell' origine delle cose.

CAPO XI

Ed eccoci ad una seconda, e non meno importante inquisizione scientifica, dico alla disamina del metodo.

Il metodo è la chiave di volta della scienza, il metodo è la bussola della filosofia, il metodo e la scienza son due termini talmente correlativi, che non vanno mai separati l'uno dall'altro. Un' opera quale che siasi, a cui manchi il metodo, è un' opera senza organizzazione: sarà ella più o meno dotta, più o meno profonda, ma non le può mai però toccare il nome di scienza, avvegnachè scienza sia rigorosa ragion della cosa, o vogliam dire, un concatenamento di raziocinii, aventi un principio, cioè un punto di partenza, un punto di arrivo, e una intermediazione, vuol dire un ordinamento metodico.

Io quando leggo un autore di genio, il quale scrive senza metodo, parmi di essere in un campo ove una truppa a massa, permettetemi questa similitudine, senza regola, senza ordine, o come dicesi, senza disciplina, si batta alla confusa, e faccia sue prove per vincere la giornata: mentre al contrario leggendo un' opera metodica, parmi di essere ancora in un campo, ma ove una milizia disciplinata, regolare, ordinatamente disposta, esegua i suoi movimenti e le sue evoluzioni, con tutta regola, o come dicesi, con tutta la tattica militare. Sicchè il Metodo è l'ordine, è l'armonia, è la simmetrica disposizione delle parti, perchè da esse, regolarmente situate, ne risulti un tutto completo e congruente (un sistema). Il metodo è precisamente come l'ordine, sia civile, sia politico, di ogni maniera di società: tolta la ragion civile, o la ragion politica, la so-

cietà va in anarchia, ossia la società non è più società: tolto il metodo alla scienza, ella se ne va in confusione, in disordine, in vortici.

Figuratevi per poco che tutti i versi dell'Iliade, o quelli della Divina Commedia, fossero ad uno ad uno separatamente raccolti in un'urna: indi figuratevi che una mano così per sorte ne li estragga un dopo l'altro. Ebbene, leggeteli adesso, e ditemi dov'è più l'Iliade di Omero, dove la Divina Commedia di Dante? I versi certamente sono, ma non sono più i loro poemi. Il poema dunque è come il sistema, togliete l'ordine successivo ai versi che lo costituiscono, e il poema cessa di essere quel che era, togliete il metodo al sistema, e il sistema non è più sistema. Ed è per questo che Bayle, Montaigne, Voltaire, sono per me grandi e profondi pensatori, ma non sono però filosofi, e ciò perchè mancano di metodo, in maniera che non è opera che essi abbiano scritta, in cui non si contradicano da una pagina all'altra, e falsino così l'unità del vero.

Io so bene che la scienza sta nel vero, ma non è però il vero propriamente quello che la costituisce, sibbene è il conto esatto e severo che noi ci rendiamo di questo vero, è la ragione che noi ce ne facciamo, è la perquisizione a cui noi l'assoggettiamo, che la costituiscono tale. Il vero è come la stoffa da cui deve formarsi l'abito: ora l'abito non può dirsi ancor tale, quando sta per anco nella stoffa, o solamente è abito in potenza: addiviene poi veramente abito quando a questa stoffa si è data una conformazione, ossia un taglio da cui risulti l'abito: sicchè a quella guisa che l'abito sta più nella conformazione che nella stoffa, così la scienza, e mi si perdoni la piccolezza del paragone, sta non tanto nel vero, quanto nella disposizione armonica di certi mezzi da cui quel vero risulti.

Se la scienza stesse unicamente nel vero, ed allora ella sa-

rebbe già tutta fatta, quando ne abbiamo data la definizione, ma è giusto perchè a questa definizione bisogna dar corpo, esplicarla, metterla in atto (ossia attuarla nella scienza), che noi abbiamo bisogno del metodo. Il metodo è necessario in ogni operazione umana, anche nell'arte meccanica, e chi fa sue operazioni senza metodo, è come, per dirla col Vinci, chi va per mare senza timone o bussola. Se dunque il metodo è la forma universale che riveste ogni fatto umano, quanto più abbisogna esso per la scienza, che è la più alta e divina opera dell'uomo, la quale deve esser l'ordine per eccellenza, e deve commettere in uno tutti i mezzi possibili, di che può disporre, perchè aggiunga a quello scopo finale, a quella sovrana meta, a cui son diretti i suoi conati? La verità è il fondo, è la materia della scienza, ma non è la scienza stessa; siccome la terra non è l'agricoltura, la quale è costituita dal lavoro che si fa sulla terra; siccome la calce, le pietre, le travi sono i materiali della casa, ma non sono la casa stessa, la quale perchè sia abbisogna di architettura (di metodo); siccome il marmo è la materia della statua, ma non è la vera statua, la quale richiede una conveniente disposizione di parti, una modellazione, perchè lo addivenga.

Inoltre, la verità è primitiva, ed è di tutti, ma la scienza è secondaria, ed è di pochi. La verità non si crea, nè si fa, ma è per se stessa bella e fatta, laddove la scienza bisogna cercarla. Quante verità non conoscevano gli Eglizî, i Fenicî, i Caldei, gli Indiani, i Persiani, i Medi? Eppure chi vorrebbe dire che costoro perciò avessero avuta una filosofia? « Per determinare la nozione della filosofia, dice il chiarissimo autore di cui noi ci occupiamo, mi sembra indispensabile di distinguere tre specie di pensiere che si manifestano nell'umanità, il *pensiero umano*, detto ancora *senso comune*, il *pensiero scientifico*, il *pensiero filosofico*. Se l'uomo solo fra tutti gli animali della terra

tuta levare a così alto posto di scienza? A causa del novello metodo primamente accolto e messo in opera dal divino Galileo, il metodo dell'esperienza, la comparazione analitica. E che cosa era la Chimica prima di Volta? La storia naturale prima di Buffon? Non altro che delle conoscenze più o meno certe, più o meno sicure, ma non però ancor vere. E come han potuto giungere a tanta perfezione da operar miracoli, da far scomparire lo spazio, da uccider le tenebre, da soggettarsi il dominio de' cieli? A causa del novello metodo, l'analisi compiuta e comparata. E la filosofia stessa come va che ha cangiati destini, ed ha preso un novello cammino, ignoto agli antichi, ed una forma novella? A causa del nuovo metodo, l'analisi. I problemi della filosofia son sempre gli stessi, la verità non è mutata, perchè non poteva mutare, solo il modo di risolvere questi problemi, di ricercar questa verità, ha subito cangiamento, ossia solo il metodo è mutato, e quindi è mutata la filosofia. Il metodo dunque è la parte più essenziale della scienza, ed è più momentoso di quel che non si crede, poichè è dal metodo che dipende o la vita o la morte della scienza.

Scienza senza metodo è corpo senz'anima, o almeno senza organizzazione, talchè l'anima non vi può operare, è nave senza bussola, è dottrina senz'ordine, in breve è conoscenza senza scienza. Il mondo esiste per l'armonia, la scienza esiste per il metodo, togliete l'armonia al mondo, ed il mondo è finito, togliete il metodo alla scienza, e la scienza è morta. E che cosa altra intendiamo noi quando diciamo sistema planetario, se non ordine, disposizione, equilibrio de' cieli, da cui risulta quel sistema? E in che potrebbe mai consistere questo sistema senza quest'ordine, questa disposizione, questo equilibrio? È l'ordine dunque che fa il sistema, e non il sistema che fa l'ordine: così ancora è il metodo quello che fa la scienza, e non

già la scienza che fa il metodo. E perchè diciamo noi, sistema antico, sistema moderno? È forse perchè noi intendiamo due cose diverse fra loro? No certamente: il problema dell'antico sistema in sostanza è lo stesso che il problema del sistema moderno, solo il metodo è mutato, e per questo solo noi distinguiamo le due scole, l'antica e la moderna. Quelle ricerche stesse che Platone faceva fin da duemila e qualche cosa più anni, quelle stesse han fatte e fanno (e faranno ancora) Cartesio, Malebranche, Kant, Locke, e fin lo stesso Galluppi: se non che Platone, per dir così, facea girare il suo spirito intorno alle cose, laddove i moderni fanno girar le cose intorno allo spirito, a quella guisa, per servirmi di un esempio, che prima di Galileo, si facea girare il Sole intorno la terra, mentre ora è risaputo che la terra gira ella intorno al sole: però nè il sole nè la terra hanno per questo mutata la loro essenza, ma solo il modo di essere considerate nella loro coesistenza. La scienza è una perchè uno è il suo vero, e però è sempre eguale a se stessa: il metodo è vario come quello che pende dalla varietà stessa dell'umano sapere, e però produce diversi sistemi, a seconda che variamente si va applicando.

La scienza non può star senza sistema, ma il sistema non può star senza metodo, la scienza dunque non può star senza metodo. E quale è la ragione di fatti della tanta diversità de' sistemi? Non è forse quella della diversità stessa del loro metodo? Della diversa e varia applicazione delle nostre potenze conoscitive nella ricerca della verità? qual differenza per esempio passa tra il sistema di Schelling, e quello di Cousin? in sostanza, nessuna; ma nella forma, nella maniera, molta. E qual è questa forma, questa maniera? è il metodo diverso col quale ambidue trattano e risolvono le stesse quistioni. Ebbene, voi potrete dirmi, se la scienza in sostanza è la stessa, ed allora che importa, che toglie, che aggiunge uno piuttosto che un altro metodo?

E qui più che altrove vo' che il lettore mi dia tutta quella attenzione, che a gravi quistioni si suole adoperare, poichè la cosa per se stessa il richiede. Che importa, voi dite, uno piuttosto che un altro metodo alla scienza, se la scienza ne riman sempre la stessa? Che importa! Importa nientemeno che la riuscita stessa della scienza, importa, se così posso dire, la verità stessa del vero, poichè il metodo è quello che costituisce il criterio, e la sanzione della verità — le metode est le criterium de la certitude de la science — (Iouffroy).

La scienza vuol esser legittimata, o in altra guisa, vuol esser legittimamente conclusa, e se un metodo è capace a portar la legittimità di questa conclusione, non lo è certamente un altro che gli è opposto, poichè due mezzi diversi non possono conseguire lo stesso fine. Un principio quale che sia, un ideale, una formola, potrà esser peranco vera come isolatamente considerata, ma scientificamente essa è nulla, poichè la scienza vuol aver tutto per prova. Questo principio, questa formola sarà sempre un' ipotesi, finchè non sarà come la conseguenza dell' applicazione di un metodo. Chi può ligare il mio intelletto a prestarvi il suo assenso, se non lo vi si costringe colla necessità di certe leggi, di certe condizioni, ossia se egli non se lo vede quasi scaturire sotto gli occhi in modo che se ne convinca? E ci ha altra convinzione per lo spirito più astringente, che non sia quella di una conseguenza, la quale perchè liga ed inceppa l' assentimento dello spirito, è detta apodittica? Io non mi sento obbligato a credere ad altro, che alle mie proprie leggi, alle leggi della mia natura, alle leggi logiche, leggi che nè io, nè voi, abbiamo potuto crearci, ma che già erano per se stesse come condizioni fatali della nostra natura razionale, della nostra razionalità. Queste leggi sono indimostrabili, avvegnachè sieno esse stesse il principio di ogni dimostrazione, poichè se potessero es-

sere addimostrate, ed allora dovrebbero avere un altro principio che fosse ad esse superiore, da cui potesse togliersi argomento di lor prova, e così si andrebbe all'infinito, e lo scetticismo sarebbe l'ultima parola della ragione. Nella catena delle addimostrazioni dunque, quando si è giunto a certi principii primitivi, bisogna fermarsi là, poichè questi principii, appunto perchè tali essi sono, sfuggono ad ogni dimostrazione, e si risolvono in altrettanti giudizii *sintetici a priori*, e costituiscono, per dirla col filosofo dei poeti, *quel ver primo che l'uom crede*, e il crede per quella necessaria fede che la ragione ha in se stessa, di modo che discreder loro, dico alle verità prime, varrebbe lo stesso che la ragione potesse discredere a se medesima. Ma non si confondano però, come tuttodì vediamo fare, queste leggi logiche, queste condizioni assolute dello spirito umano, con certe formole astratte, che taluni filosofi van ponendo a capo dei loro sistemi, quasi volessero ligare il nostro intelletto col dispotismo delle loro asserzioni e formole ideali sovra l'assoluto, sovra Dio, sull'Universo. Non si confondano le leggi dello spirito che son del dominio della logica, con quelle del mondo astratto che sono del dominio dell'Ontologia: quelle della logica sono fatali per lo spirito, quelle dell'Ontologia abbisogna che si dimostrino. Altra cosa è la necessità delle leggi prime, delle categorie, ed altra quella di certe ipotesi brillanti, rese famose più dall'autorità di chi le ha dommatizzate, che dalla ragione. Io mi sento obbligato da una forza intima a credere alle prime, ma nessuna forza mi liga a credere alle seconde. Volete farmi credere alle vostre asserzioni? obbligatemici. Ma voi non potrete mai obbligarmici, se non me le fate vedere nascere, e quasi scaturire, come conseguenze necessarie di certi principii obbligatorii, ossia se non me ne assegnate la genealogia. Cominciatemi dunque da un fatto quale che sia dello spirito, ma che sia

noto a me, ed a voi, ed a tutti, cioè che si possa trovare riflettendo sulla propria coscienza, tiratemene la conseguenza (e sia pure incastrata in una formola) ed allora mi avrete impossibilitato a potervi ripugnare, cioè avrete incatenato il mio intelletto. Ma come potreste voi altrimenti farlo se non per mezzo di un metodo? Il metodo dunque è la condizione della verità (dico della verità ontologica, poichè la logica è per se stessa primitiva), sicchè dal metodo dipende o la buona o la cattiva conseguenza di qualunque scienza, o in altri termini, è il metodo quello che legittima qualunque conseguenza, e però che legittima il vero. Ma se voi invece di far così, cominciate con capovolgermi quest' ordine, e mi ponete il zenit al nadir, cioè quello che dovrebbe esser conseguenza me lo ponete come principio, ed io resto sempre in facoltà di non prestarvi la mia credenza, poichè non vedo nessuna legge che mi ci obbliga. Se voi, per esempio, cominciate così ex abrupto con dirmi — l' Ente crea l' esistente — ed io vi rispondo, questo non è un voler far la scienza, ma è un imporla, poichè ella è già tutta potenzialmente compresa in questa formola, e non resta che ad estrarnela per averla. La filosofia però non si fa (come un' opera di arte) ma si cerca, la filosofia non si crea ma s' indaga, o per dirla con due vocaboli che esprimono la cosa a capello, la filosofia non è *prodotta*, ma prima *indotta* e poi *dedotta*. Se questo vero avesse egualmente penetrata la mente de' filosofi, forse non si avrebbe avuta tanta varietà di sistemi nel campo della scienza, i quali vi stanno, quasi ad oste, l' un contro l' altro armati: non si sarebbe forse veduto come da una formola astratta, da un puro ideale, da una creazione di mente, ch' è quanto dire, da una opinione speculativa, si abbia potuto aver la pretensione di far derivare un corpo reale di scienza, quasi *Deus ex nube*. Sicchè, permettetemi che il dica, la filosofia sin qui molto ha escogitato, ma

poco ha prodotto, anzi dico meglio, ha prodotto più chimere che realtà, avvegnachè i filosofi invece di cercare, e pazientemente cercare, han meglio amato di chimerizzare, d'ipotesizzare, in una parola, di creare ciò che altrimenti avrebbero dovuto inquirere.

La filosofia è bella e fatta, ella sta tutta potenzialmente nello spirito umano, bisogna dunque sapercela trovare, e per trovarcela bisogna cercarvela, cioè bisogna profondarsi fin dentro agli oscuri recessi dello spirito, sollecitarne i responsi, assisterlo nelle sue operazioni, e veder come, e perchè così.

Ma questa formola, voi mi direte, ella è per altro vera, e per tale di fatti è tenuta dalla filosofia cristiana. Ed io rispondo, sì ella può essere anche vera, anzi è vera di fatto, ma come vi accorgete voi che lo sia? Chi ve ne fa testimonianza? chi ve ne assicura? Mi risponderete, l'intendimento (*l'intuito*): ed io ripiglio: E a chi lo dice, a chi lo manifesta questo intendimento? Entro chi l'*intuisce* questo *intuito*? Non è nella coscienza che egli lo vede? Non è alla coscienza che egli lo appalesa? Non è nella coscienza che esso lo deposita? E che cosa è questa coscienza? Non potrebbe ella forse ingannarsi, ed ingannarvi? E dato che non s'inganni, in qual modo è che primitivamente la nostra coscienza comincia con conoscere quest'Ente, e la sua relazione coll'esistente? Come reale, o come ideale? E se per la coscienza non è possibile altro che il solo ideale, come va che voi possiate giungere sino all'affermazione dell'ente reale? Chi vi porge questa relazione tra l'ente e il contingente? E questa relazione è puramente veduta del vostro spirito, o ben altrimenti necessaria e fatale? etc. etc. etc.

Finchè dunque non mi abbiate provato che cosa sia quest'ente, dov'è che ne troviamo l'idea (avvegnachè niente possa essere per lo spirito, prima che lo spirito nol pensi, o

come direbbe Fichte, nol crei), e come quest' ente abbia potenza di creare, e che relazione passi tra l' ente e la creazione, ossia tra l' assoluto e il contingente, ed io non veggo in questa formola ideale posta così a capo della scienza, altro che un ignoto, da cui scientificamente non posso trarre nessuna conseguenza, poichè andrei da un ignoto ad un altro ignoto, il quale secondo ignoto non potrebbe certo realizzare il primo, come il primo non ha potuto legalizzare il secondo. Ma se al contrario questa formola mi fosse venuta come per conseguenza dell' applicazione di un metodo a certi fatti noti, veri per me, veri per tutti, poichè fatti che si trovano nella coscienza di tutti, ed allora ella sarebbe stata per me una verità innegabile, perchè verità apodittica, tratta da certi fatti, e con certe leggi, a cui io non posso non credere.

Ecco dunque di quanta importanza è per la scienza l' applicazione del metodo, e di uno piuttosto che di un altro metodo: da questo scaturisce legittimamente la scienza, da quello nò.

Ma Schelling e Cousin han cominciato con separarsi, ed han finito con incontrarsi, ha detto taluno, dunque il metodo è un circolo vizioso, e non è di tanta necessità, quanta si dice. Dio mio: questo è un non comprendere affatto la natura della scienza, questo è un non aversene fatto un lucido concetto. So ben io che essi finiscono con incontrarsi in un punto, che è giusto là dove poggia i suoi piedi la scienza, giusto là dove è lo scopo finale della scienza. Ma se di due filosofi, l' uno comincia da questo scopo finale, e l' altro finisce in questo scopo, può dirsi che trattino egualmente la scienza? Ossia, la scienza è egualmente legittimata da questi due filosofi? Io credo che nò, poichè la *desiderata* scientifica per l' uno è legittimamente conseguita (poichè conseguita con mezzi legittimi, con metodo), mentre l' altro ponendo a principio quel che dovrebbe

esser fine, non ti legittima la scienza. L'uno vi dà la filiazione della sua conseguenza, e però ve la sanziona con i mezzi che ha messi in opera, colle ricerche che vi ha adoperate, laddove l'altro vi dà per addimostrato ciò che era da dimostrarsi, vi pone ciò che dovea ricercare. La filosofia però non sta nell'ammettere, ma nel provare, ed ogni che sia prova è una catena di raziocinii, i quali movono da un punto noto, vero per tutti, ammesso da tutti, e questa catena è propriamente il filo metodico.

CAPO XII

Or quali sono questi due metodi dei quali andiamo scrutando la potenza, e la virtualità? Io già li ho detti: l'uno è il metodo che pone, l'altro è il metodo che cerca. L'uno è il metodo de' principii, l'altro è il metodo de' fatti: l'uno va *a priori*, l'altro *a posteriori;* e però donde l'uno comincia l'altro finisce: i greci han chiamato quello con nome di *sintesi*, questo col nome di *analisi.*

La sintesi è il metodo primordiale delle scienze che cominciano, e però è il metodo usato da tutte le nazioni negli esordii della loro coltura: e la ragion si è, che quelle nazioni non hanno ancora avuto tempo sufficiente per far loro osservazioni sui fatti, o non ne hanno sentito il bisogno, avvegnachè chi comincia, cominci sempre con affermare, con ammettere, e senza altro antecedente prende sue movenze dal principio stesso.

L'analisi al contrario è il metodo delle scienze progredite, e però delle società avvanzate, poichè queste avendo avuto tempo sufficiente per far loro osservazioni, non più si accontentano ai nudi principii destituiti di ogni prova, ma vogliono tutto passare per il crogiuolo della ponderazione, e finiscono con non più credere a niente, se prima non si abbiano resa ragione della loro credenza. Sicchè può dirsi che la sintesi sia metodo senza prova (se pure non si vuol confondere la esplicazion di un principio con la sua prova), e l'analisi metodo con prova. Quello discende dall'alto in basso, questo ascende dal basso in alto. Quello impone, questo inquire. Quello è fatale, questo è libero. Quello fa dell'uomo, se così posso di-

re, un manuale, questo un creatore, un inventore, un fattore di scienza.

In generale tutti gli antichi sono stati sintetici, tutti i moderni analitici: quelli hanno operato sotto la potenza della *sostanzialità*, questi sotto la potenza della *causalità*.

Ed è naturale che così storicamente abbia dovuto avvenire, avvegnachè la prima facoltà da cui l'uomo comincia la sua vita intellettiva sia la sintesi, e non già l'analisi; e però il metodo che di questa facoltà s'informa, e si noma, abbia dovuto essere il sintetico e non già l'analitico. Il metodo analitico è molto tardi a comparire, siccome l'individuo è molto tardi a separarsi dalla massa, e divenire uomo a se, cioè causa a se. Quando il Cristianesimo fece conoscere all'individuo la sua dignità, e l'importanza della propria natura, allora l'uomo si cominciò a studiare con maggior diligenza, ed allora cominciò l'analisi. Tutt' all'opposto il Paganesimo assorbendo l'individuo nella massa, ed assoggettandolo ad una fatale necessità, ne compresse tutta la virtualità personale, considerandolo come parte di un tutto, e non già come un tutto a se. Sicchè applicando questa osservazione alla scienza, diciamo che ella ha dovuto cominciare di necessità con esser sintetica, perchè imposta direi quasi fatalmente all'individuo, e non liberamente trovata da lui. (Le grandi personalità son sempre eccezione).

Ma se questo è stato il metodo della storia, sarebbe a credere perciò che questo stesso avesse ad essere quello della logica? O in altri termini, se così storicamente la filosofia è cominciata, dovrebbe ancor così logicamente seguitare? Il corso cronologico che ha tenuto la scienza è la regola del corso logico che deve tenere? Diciamo tutto: di questi due metodi a quale in preferenza deve attenersi la scienza? Ecco la terza quistione.

CAPO XIII

Il metodo è un istrumento, è un mezzo: ora ogni mezzo deve esser proporzionato e conformato al fine (e non già che il fine legittimi il mezzo, ossia che il metodo, quale che sia, sia buono purchè consegua il fine, poichè questa massima siccome è falsa in politica, è falsissima in filosofia, in cui è il metodo che legittima la conseguenza della scienza, e non già la conseguenza che legittimi il metodo): ma voglio dire che il metodo deve essere adatto, valevole a conseguire quel dato fine, a garentirne la riuscita, ad assicurarcene.

Ora, dal fine, dallo scopo che noi abbiamo assegnato alla filosofia, facilmente può determinarsi quale abbia ad essere il metodo che a tal fine conduca, e che però noi abbiamo a seguire.

La filosofia, noi abbiamo detto, è la scienza dell'assoluto e delle relazioni che l'assoluto ha col contingente: quindi è che due vie sono aperte a poterla costruire in quanto scienza, cioè o partire dal contingente per quindi salire all'assoluto, o pure muovere dall'assoluto stesso, e quindi scendere sino al contingente: ovvero, che è lo stesso, dal finito andare all'infinito, o dall'infinito al finito.

Ma il finito è doppio; poichè esso è o soggetto o oggetto, o spirito, o materia; quindi la filosofia che parte dal finito può cominciare o dal finito soggetto, o dal finito oggetto, o dal dentro me, o dal fuor di me.

La filosofia come scienza dell'oggetto finito è costituita propriamente dalla scienza della natura. Tal ella cominciò ad essere nelle mani di Talete Milesio, e generalmente in tutta la

scola gionica, i componenti della quale furon detti da Aristotele — *primi naturales.*

Questa scienza (la naturale), in quanto che scienza, tende anche essa all'assoluto, all'immutabile, alla legge, ma comechè situata nella sfera del variabile e del contingente, però nol può raggiungere ed asseguire, ma sibbene può sollevarsi a certe leggi generali di certi fenomeni, lo che la ravvicina in certo modo all'assoluto, le fa scala per potervi, chi sa quando poi, arrivare; ma non sarà mai però che ella si sollevi fino al posto della filosofia, ma le resterà eternamente inferiore.

La filosofia è come il sole, che siede maestoso sul trono dell'etra, le altre scienze son come i pianeti che si aggirano intorno a lui, e da lui ricevono luce e vita. La scienza della natura dunque, allora solo può degnamente conseguire questo nome sovrano di *filosofia della natura*, quando in questo cammino di ascensione che ella fa verso l'assoluto, si solleva al principio non di questo, o di quell'altro fatto; ma sibbene alla legge universale che regge e spiega tutti i fenomeni, e che governa il contingente in quanto posizione dell'assoluto, insomma quando si è elevata ad un *principio identico* per ogni contingente, lo che porta con se la identità della sua legge colla legge superiore dello spirito umano.

Dall'altra parte, la filosofia invece di muovere dalla natura, dall'oggetto finito, può muovere dallo spirito, dal soggetto, ed allora costituirà quella che dicesi scienza dello spirito umano. Questa anche ella, come tutte le scienze per potere essere scienze, tende all'assoluto. Ma può ella mai, la scienza del soggetto finito giungere fino all'assoluto, all'oggetto infinito? Dallo spirito si può passare all'ente? E come? Ecco una delle più gravi quistioni che si sono mosse alla filosofia spirituale, quistione che ha campeggiato in tutta la speculativa de' tempi moderni, ed alla soluzione della quale han preso parte i più

eccellenti e sovrani intelletti filosofici, le prime potestà scientifiche, da due secoli a questa parte. Ella ha contate vittorie e disfatte, e nientemeno dalla parte de'suoi oppositori è stato Emmanuele Kant.

Si è domandato, può la scienza del soggetto addivenire la scienza dell'oggetto, ossia il soggetto come può passare all'oggetto, come può realizzarlo, come può andare da se a ciò che non è se, chi gli legittima questo passaggio; in breve, dall'ideale come gli passa al reale?

Per ora ci basti di averla accennata, a suo luogo cercheremo di svilupparla meglio, e se è possibile ancora di risolverla.

Sotto questo punto di veduta possiamo classificare in due grandi ordini le scole filosofiche; le une che partono dal soggetto, le altre che muovono dall'oggetto, quelle dall'uomo alla natura e quindi a Dio, queste dalla natura all'uomo e quindi anche a Dio.

La filosofia, da Cartesio insino a noi, in generale non è partita che dal soggetto, dall'io, dallo spirito. Ma anche di qua partendo, ella può prendere due altre diverse strade: poichè nello spirito, nell'io, vi son due ordini distinti di cònoscenze, due specie; l'una contingente, passaggera, fenomenica, l'altra assoluta, necessaria, immobile. Quindi due maniere di filosofia (quando questa parte dal soggetto) l'una diversa dall'altra: la filosofia che parte dall'elemento finito (sensismo), e quella che parte dall'elemento infinito (spiritualismo, e idealismo).

L'empirismo francese, la scola di Condillac ha tenuto la prima via: ha cercato di spiegarsi tutto il problema della filosofia per mezzo del solo elemento contingente, per mezzo della sola sensazione, facendola servire ad ogni sorta di spiega sia materiale, sia spirituale, cioè tramutando la psicologia in fisiologia. Ma comechè lo scopo della filosófia è l'infinito, ed ogni

che sia mezzo per poter raggiungere uno scopo deve essere della natura stessa dello scopo, cioè proporzionato a lui nel valore, però l'infinito non potendo esser raggiunto per mezzo dell'elemento finito, fu negato da questa scola, la cui ultima espressione è stata Hume, lo scetticismo. Una volta che la filosofia francese si fu impegolata nella pegola della materia, come quella a cui mancavano ali spirituali da potersene distrigare, finì col distruggere nientemeno che il più vivo e vero sentimento per l'umanità, la più suprema e solenne concezione degli spiriti, l'essere degli esseri, l'assoluto. In una parola, l'empirismo francese per volersi spiegare tutto colla sola sensazione (sconoscendo così la vera natura dello spirito) cominciò con un *suicidio psicologico*, e finì con un *eccidio morale*, e con un *deicidio ontològico*.

La scola Scozzese all'incontro, il criticismo alemanno, l'ecletismo francese, partirono dall'elemento assoluto, che è nello spirito umano; benchè in ultimo siano riusciti a diverse ed opposite conseguenze: Reid con appoggiarsi sulla fede del genere umano, che da lui fu creduta come la ragion del credere, così che la credenza universale fu per lui il criterio e la sicura garenzia della scienza: Kant con ricadere in quello stesso scetticismo che si era proposto di combattere, (scetticismo però superiore, non originato da debolezza, ma da soverchia potenza di mente speculativa, e ne' cui vortici la filosofia forse dovrà fare di più altri nobili naufragî): e Cousin da ultimo, più felicemente che i due primi, collo stabilire e constatare il legittimo passaggio dall'assoluto della conoscenza all'assoluto dell'esistenza, e però col risolvere ogni dubbio, gittando il ponte di passaggio dell'idea all'essere.

Nell'antichità poi la scienza ha tenuto un opposto procedimento, poichè ella è partita dall'oggetto, e non già dal soggetto, dalla natura e non già dall'uomo: procedimento che sta

nelle stesse leggi condizionali dello spirito umano, poichè lo spirito di quello prima comincia a far la scienza, che primamente li si appresenta dinanzi al tribunale della coscienza. La sua attività, dice il filosofo di Koenisberg, comincia dalla sensibilità, benchè non derivi dalla sensibilità: or la sensibilità non ha altro oggetto che il fuor di me, la natura; la natura dunque, l'oggetto fuor di me, ha dovuto essere il primo a comparire dinanzi alla disamina e alla considerazione dello spirito umano. L'uomo non è che molto tardi che dice — chi son io? ma prima di dir chi son io, già egli ha detto — che cosa è quello che mi circonda?

Ora l'oggetto è il finito e l'infinito, l'esistente e l'ente, il sensibile ed il sovrasensibile; la filosofia dunque che da lui comincia, può dal finito oggetto andare all'oggetto infinito, o viceversa.

Ma lo spirito comincia sempre dal concreto (il quale gli serve di occasione perchè poi si levi all'inconcreto), dal determinato, perchè dapprima non altro che concreto e determinato gli offrono i sensi, dunque la prima filosofia deve partire di necessità dall'oggetto finito.

Nella Grecia, come più sopra abbiamo accennato, la scola gionica non ha fatto altrimenti, cioè ha cominciato dall'oggetto finito, ha cercato di spiegarsi la ragion dell'oggetto per mezzo dello stesso oggetto, il perchè del finito per mezzo dello stesso finito. Ma ella è rimasta al di sotto del suo intento, poichè dal finito non ci è possibil passaggio all'infinito, volendo l'infinito essere spiegato e raggiunto con mezzi medesimamente infiniti.

Chiunque crede adunque che poggiando la scala del ragionamento sul mondo finito possa elevarsi sino alla regione dell'infinito, egli s'inganna a partito. L'infinito per quanto tu possa salire, e poggiare alto per questa scala di prova finita,

non si raggiungerà mai, esso starà sempre al di là anche che tu salga eternamente, poichè l'infinito non si può raggiungere con mezzi finiti, volendo il mezzo esser proporzionato al fine. (E qui dicasi in parentesi: tutte le prove *a posteriori* colle quali si cerca a provar Dio, sono prove di stoppa. Veramente a parlar con rigore di scienza, prova *a posteriori* non ce n'è, poichè in ogni prova che dicesi *a posteriori* è sempre nascosa una ragione *a priori*: ossia quella che pare e si tiene per prova *a posteriori* non è veramente essa la prova, ma è la formola esterna di una legge *a priori*, il corpo in cui è racchiusa la prova, ossia la materia esotica della prova. Prova *a posteriori* adunque non ce n'è, e tutt'al più quella che dicesi *a posteriori* non è che l'occasion della prova, la quale si riduce sempre ad una legge: e chi s'incapa nel contrario, e crede di provarne Dio, filosoficamente è Ateo. Dippiù la prova detta *a posteriori*, è una vera petizion di principio, poichè in essa è sempre un effetto quello che prova la causa, nel mentre è la causa propriamente quella che deve provar l'effetto: è l'essere quello che prova il pensiero e non già il pensiero che prova l'essere, e il celebre entimèma Cartesiano non fu certo una prova, come il Cartesio stesso dichiarava nella sua lettera di risposta al Bardili, ma piuttosto una di quelle verità primitive ed immediate, le quali non hanno bisogno di prova. Così se io dal mondo volessi provar Dio, io ne darei una prova illusoria, e commetterei una vera petizion di principio, poichè il mondo in tanto è in quanto che Dio è, e non già Dio è in quanto che è il mondo, sicchè io volendo provare il mondo lo provo facilmente per mezzo della onnipotenza creatrice di Dio, ma non posso egualmente provar Dio per mezzo del mondo, ma debbo provarlo per mezzo di una legge che abbia valore di menarmi fino a lui, e solo in questa guisa posso cansar di cadere in quel difetto logico di cui dice Aristotele che è appunto la *petizione*).

Ma forse avrò occasione di parlarne altrove più a lungo.

Le altre scole della Grecia poi, come la Eleatica, la Pittagorica, Platone, Aristotele, mossero di slancio dall'oggetto infinito, dall'assoluto, spiegandolo, o a dir meglio, spingendolo in tutte le sue possibili evoluzioni.

Dall'infinito oggetto partì eziandio la scola alessandrina, portatavi da un misticismo quasi soprannaturale, da un religioso entusiasmo, che non ha avuto mai più pari nelle scole posteriori.

Imitazione, o meglio, rinnovazione del neoplatonismo fu la massima parte della filosofia italiana del cinquecento, la quale, massime per opera di Bruno, si chiuse talmente nel mistero dell'assoluto, che manca onninamente di vita e di realtà.

Ed imitazione della filosofia italiana del cinquecento è la presente filosofia alemanna (del cui capòscola, Schelling, è ancor calda la cenere). E questa è l'ultima filosofia di conto che ha presa sua mossa dall'immanenza, dico, dall'assoluto: e perchè imitazione d'una imitazione, e però più esagerata, e perchè contraria alla via naturale che tiene lo spirito umano, anche ella si è chiusa, a guisa del Fato di Omero, in un orizzonte di tenebre, tale da farci risovvenire della misteriosa scienza dei sacerdoti egiziani.

La filosofia greca adunque, l'alessandrina, l'italiana del cinquecento, e l'attuale alemanna, son partite tutte dall'oggetto infinito.

Ma comechè niente è per lo spirito prima che esso nol sappia, e comechè tutto deve a lui presentarsi, e farsi segnare nel suo controllo, perchè possa avere il passaporto all'esistenza! o per parlar più chiaro, comechè la cosa in tanto è per lo spirito in quanto che è conosciuta da lui, e lo spirito non può conoscere nessuna cosa in se, nell'originale, ma sivvero nel suo ritratto, nella sua copia, dico nell'idea; però noi do-

mandiamo a queste scole (a tutti gli ontologisti in generale) se voi cominciate dall'Ente, dall'oggetto infinito, dall'assoluto (tutti vocaboli identici), di grazia, dov'è che l'avete conosciuto? In quale studio, in quale idea ne avete preso contezza? Come sapete voi che esso è? Chi ve ne ha fatta la dichiarazione?

Mi si dirà, l'idea stessa dell'essere.

E questa idea, rispondo io, dov'è che si addimostra? non è forse nella coscienza? E la coscienza è ella tal facoltà da non potersi affatto affatto ingannare?

Nò, ella non si può ingannare, mi direte, poichè vede l'idea da tu a tu: ed anche io convengo che non si può ingannare, poichè ingannerebbe se medesima. Ma allora perchè non dichiararmi prima questa natura della coscienza, tessermene la genesi, farmene vedere il valore, la potenza, specificarmene la virtù, sicchè io non possa confonderla con quella delle altre facoltà, farmi conoscere le idee che in essa appariscono, differenziarmi quelle che a lei appartengono in proprio, da quell'altre che in lei solo si addimostrano ma che non le appartengono, e indicarmene il valore, e la loro virtualità? Finchè dunque tutto ciò non si sarà fatto, e si avrà la pretensione di partire, così di botto, dall'ente, dall'assoluto, senza prima averselo dichiarato nell'idea, senza prima averlo scoverto nella coscienza, ed io potrò sempre dire, voi siete partito da una ipotesi, io non mi sento obbligato a credere nè a voi, nè al vostro ente, al vostro assoluto: che se mi ci volete far credere, forzatemici, dichiaratemene prima l'idea, acclaratemene prima la coscienza, poichè allora chinando l'occhio della riflessione sopra me stesso, ed accorgendomi di possederla questa idea nel mio spirito, dico, così è. Ma finchè non mi avrete fatto guardare quest'ente, questo assoluto, sotto l'aspetto della sua idea (idea che trovando in me

non posso negare, a meno che non volessi negare la propria coscienza, che è quanto dire me stesso), e non mi avrete bilanciato tutto il valore di questa idea, io sarò sempre in facoltà di risponderti, questa è un'ipotesi.

CAPO XIV

Ecco le diverse direzioni che può prendere la filosofia, ecco le vie opposte che ella può battere. Tra queste bisogna che ella si decida, altra via non ci è.

Ma se in ognuna di queste vie, noi abbiamo trovato un intoppo, e come è che può uscirne a salvezza la filosofia? E non varrebbe meglio per lei il restarsi nei sicuri, benchè angusti, cancelli della scola scozzese? No, ella deve sforzare il passo, deve tentare, deve provarsi, deve far suoi conati anche a pericolo di precipitare. Chi dice alla filosofia *fermati*, dice al sole *spegniti*, ma nè il sole si spegnerà, nè la filosofia si fermerà giammai. Avanti dunque.

La via c'è, bisogna saperla scegliere. E forse quella stessa paurosa filosofia scozzese, che vorrebbe farci restare, ne ha segnata la vera traccia, quantunque non avesse avuto il coraggio di percorrerla tutta. La filosofia scozzese ha aggiornato il problema che non ha potuto risolvere, o che non ha avuto il coraggio di affrontare: ma il tempo è passato, lo spirito si è riposato a sufficienza sopra se medesimo, e bisogna omai che si rimetta in via.

Ebbene, dov'è che ella si trova questa via? vediamo.

La filosofia, abbiamo noi detto, deve spiegare non già il *che*, ma il *come* ed il *perchè* delle cose. Or per far ciò chiaro si appresenta che ella prima deve cominciar dal *che*, dalla *conoscenza*, e quindi a poco a poco sollevarsi persino al *come* ed al *perchè*, alla *scienza della conoscenza*: insomma bisogna che dal fatto si elevi alla ragion del fatto, dal fenomeno alla legge del fenomeno; e se questa non è ancora l'ultima legge,

bisogna che giunga ad una legge superiore, alla legge della legge, voglio dire non alla legge di questo o di quell'altro fenomeno, ma alla legge universale di tutti i fenomeni, alla legge identica, che non suppone nessun'altra legge a se superiore, e che non può averne altra maggiore che la comprenda, poichè è dessa quella che spiega e comprende tutto, non solo i fenomeni, ma anche tutte le altre leggi secondarie. Allora solamente la filosofia è giunta al suo ideale, allora è divenuta la scienza per eccellenza, la scienza delle scienze, la filosofia.

Così la filosofia elevandosi di grado in grado dal contingente sino all'assoluto, imita la via che naturalmente tiene lo spirito umano nell'ordine ideale della sua conoscenza, ne percorre tutt'i gradi intermedii, e di legge in legge, giunge sino all'ultima legge, all'assoluto. Ecco l'ordine ideale, ecco tutta la psicologia: ma non tutta la filosofia. Questo però è il primo cammino che ella deve tenere.

Ma quando la filosofia è giunta a risolvere il problema della conoscenza dell'assoluto, è ella perciò esaurita? Quando la filosofia ascendendo da fenomeno in fenomeno, da fatto in fatto, si è elevata fino all'*idea*, è ella perciò compiuta? Nò certamente: poichè la filosofia deve spiegare il problema della conoscenza non solo, ma ancora quello dell'esistenza, anzi la conoscenza deve servire alla filosofia come mezzo di passaggio all'esistenza: e però quando ella è giunta sino alla conoscenza dell'assoluto, dell'idea (fino a cui ha potuto giovarla l'analisi), ella deve cominciare un lavoro da capo, e non più un lavoro di ascensione, ma sibbene di discensione, deve cioè (dopo essersi assicurata della esistenza dell'assoluto, cioè della corrispondenza dell'idea all'essere) accompagnare l'assoluto in tutte le sue evoluzioni, in tutte le sue posizioni *ab extra*, sino alla posizione del contingente. E se per la scala ascensiva della conoscenza gli è bastata la sola analisi, per la scala discensiva

dell'esistenza è necessario che si aiuti della sintesi. Ciò vuol dire che l'analisi sola non è sufficiente a costituir la filosofia, poichè l'analisi è opera di divisione, e non già opera di costruzione, è operazione che va, e non operazione che viene: insomma l'analisi è la preparazione degli elementi, la sintesi è la composizione di questi elementi perchè ne risulti un tutto. Sicchè la filosofia per sino a che giunga all'ultima conoscenza, alla conoscenza dell'assoluto, è tutta di metodo analitico: ma quando da questa conoscenza è passata all'esistenza, dico all'esistenza assoluta, e cerca di assisterla nella sua realizzazione, nella sua concretizzazione per sino al contingente, allora non può valersi che del solo metodo sintetico.

L'analisi dunque comincia la filosofia, la sintesi la finisce. Ma facciamo di spiegarci più chiaramente.

La filosofia deve spiegare il *come*, ed il *perchè* delle cose, ossia deve rendersi ragione della origine prima e della causa di ogni cosa. Per far ciò, egli è evidente che essa deve partire dalla cosa e quindi rimontare alla sua origine, perchè volendo fare altrimenti, ella forse potrebbe partire da un principio che non è il vero principio della cosa, ed allora creerebbe ciò che non è, ossia ciò che non è vero principio, ed anche essendo vero sarebbe sempre ipotetico per la scienza, come quello che non è risultato direttamente dalla cosa, e che potrebbe, e potrebbe ancora non, essere il vero principio, la vera origine della cosa. Cosa ha capo, ma allora questo capo è veramente la ragion della cosa, quando da questa cosa risulta. Ora è chiaro che la filosofia deve cominciar dalla cosa (cioè dai fatti della coscienza, dai fenomeni dello spirito, dalle conoscenze ideali che sono il patrimonio dell'anima) e quindi a poco a poco elevarsi fino alle astratte ragioni delle origini, dei principii, delle ragioni delle cose. Solo così è possibile la filosofia: in tutt'altra maniera è una vera creazione di men-

te, e forse vi dà per principio ciò che veramente principio non è.

Ma quando la filosofia è giunta sino alla ragion della cosa (ragione ideale di cosa ancor essa ideale), cioè sino alla conoscenza assoluta, sino alla legge psicologica del mondo della coscienza, ella deve fare un altro lavoro, un'altra operazione: deve legittimare la corrispondenza che passa tra il conoscere e l'essere, deve assicurarsi il passaggio dall'ideale al reale, ossia deve realizzare la conoscenza, accertandosi che alla conoscenza corrisponda l'esistenza: altrimenti ella resterà rilegata in un mondo ideale, da cui non potrà mai uscire senza scapito di logica. Il secondo lavoro della filosofia dunque deve essere di assicurazione, cioè di assicurazione che all'ideale corrisponda la cosa ideata, cioè che all'idea dell'ente corrisponda l'ente.

E questo ella farà in quella parte, alla quale è stato dato il nome di Logica trascendentale, cioè Logica del passaggio.

Ed ecco già due parti della filosofia. La prima è quella che cerca, e che dal fatto, o per dir meglio, dai fatti che sono nell'umana coscienza si eleva a grado a grado sino alla prima conoscenza da cui tutte le altre si originano, sino alla legge suprema che abbraccia e comprende non solo tutti i fenomeni della coscienza, ma ancora tutte le leggi secondarie, che sono le leggi di taluni singoli fatti, mentre ella è la legge identica di ogni che sia fatto.

La seconda è quella che legittima ed assicura (dopo la filiazione che ne ha data la psicologia) la realità della idealità, l'esistenza della conoscenza, il valore reale dei dati spirituali. E questa è la logica trascendentale, e il suo metodo è il metodo logico, cioè il sintetico, il razionale per eccellenza.

Ma quando tutto ciò si è fatto, nulla ancora si è fatto; in

quel che resta a fare sta propriamente la filosofia. Si è cercato, si è trovato, si è legittimato, si è realizzato. Ma che cosa? l'Assoluto. Ebbene, dove è che consiste questo assoluto? In che cosa è che esso si appalesa? Quali sono i suoi poteri? Come è che da lui deriva il contingente? (la creazione?). E come ha potuto esso creare? In una parola, dall'Ente come è venuto l'esistente?

Ed ecco il problema massimo che in ultimo si presenta alla soluzione, ed in cui sta tutta la suprema missione, tutto il potissimo interesse della filosofia.

A risolvere questo problema, certo non giova più nè il cercare, nè l'indurre, e però non giova più l'analisi, nè la coscienza ci può più prestare aiuto, poichè non è problema psicologico a cui ella può bastare. Viene dunque in filosofia un punto, in cui bisogna abbandonare coscienza ed analisi, come quelle che non ci possono più servire, come quelle che hanno compiuta la loro missione nella soluzione del problema psicologico: ed allora bisogna affidarsi tutto alla ragione, ai suoi calcoli, al suo metodo, e lasciando la guida dell'analisi, tenersi in tutto e per tutto alla sintesi.

Il criterio di aver scienza di una cosa, ha detto Giambattista Vico (nè mi si addebiti a monotonia il citar troppo spesso questo grande Italiano, poichè io mi professo italianissimo come di cuore così di mente, e se qui non trovo autorità, amo piuttosto di tacermi, anzi che cercarla fuori) *è il mandarla ad effetto, e il provar dalla causa è il farla*. Sicchè l'ontologia non può altrimenti esser trattata che sinteticamente, col metodo della ragione come direbbe Wolfio (methodus syntetica methodus rationis). Ed invero, che cosa si cerca di fare in Ontologia? Niente più che questo, cioè di vedere quale relazione passi tra l'assoluto e il contingente, come l'assoluto vada a realizzarsi nel contingente, cioè come crei.

La filosofia dunque, quando è giunta all'Ontologia, deve cominciar da capo, deve cominciare dall'assoluto, e da lui scendere al contingente, ossia deve assistere l'assoluto in tutte le sue determinazioni, in tutte le sue evoluzioni, deve, diciam così, ricreare la creazione, riprodurre l'ordine della produzione, esser la vera imitazione della natura.

Ma noi abbiamo detto che dall'assoluto non si può partire, se prima non si sia conosciuto in uno studio anteriore, e che bisogna cominciare dal *che* (dal fatto), e non già dal *perchè* (dalla ragion del fatto, che è quanto dire dall'assoluto), come va dunque? Come si concilia questa contradizione?

Sì, noi l'abbiamo detto: ma abbiamo detto ancora che bisogna distinguere due assoluti, cioè l'assoluto della conoscenza, e l'assoluto dell'esistenza, che sono lo stesso in quanto a se, (avvegnachè nell'assoluto non ci sia differenza tra la sua idea e il suo essere, idea assoluta essendo lo stesso che essere assoluto), ma diversi in quanto a noi, cioè in quanto allo spirito, il quale prima conosce, e poi realizza. Ora per l'assoluto della conoscenza è necessario cominciare dal contingente (come occasione, come spinta), poichè per altra via non ci si può arrivare: ma per l'assoluto dell'esistenza va ben altrimenti la cosa, poichè allora bisogna da lui scendere al contingente (la filosofia nell'Ontologia riproduce l'ordine della produzione, come testè abbiamo detto, ed in ogni produzione è la causa quella che produce l'effetto, e non già l'effetto la causa), e non dal contingente salire all'assoluto, non potendo il *che* dar ragione del *come e del perchè*, ma potendo bene il *come* ed il *perchè* dar ragione del *che*.

In breve: nella psicologia si *cerca* la ragion della cosa, e però se non si sa la cosa non si può trovar la sua ragione (poichè non si può trovar la ragione dell'ignoto): nell'Ontologia poi non si deve cercare, ma si deve *dar* ragione della

cosa, e però dalla ragione si deve scendere alla cosa; sicchè nell' una si va dalla cosa alla ragione (dai fatti all' origine), nell' altra si viene dalla ragione alla cosa (dall'assoluto al contingente); quella cerca, questa spiega, e però quella è analitica, e sale, questa è sintetica, e scende.

CAPO XV

Ed ecco tutta la filosofia — *conoscere*, *realizzare* (o *legittimare*), *riprodurre* — psicologia, logica, ontologia. E come che l' ontologia è la parte più alta della filosofia, però essa costituisce quella che dicesi Metafisica per eccellenza.

Per tal modo la filosofia elevandosi dal contingente, e percorrendone tutti i gradi intermediarii, si solleva a poco a poco sino alla conoscenza dell' assoluto, ed in questo movimento dello spirito va compreso tutto l'ordine ideale della conoscenza. Ma giunta là, non bisogna che si fermi, poichè non ancora ha risoluto tutto il problema della scienza. Ella deve risolvere il problema della conoscenza non solo, ma ancora quello della esistenza: e però quando ha risoluto il primo, le resta ancora a risolvere il secondo: quando è fatta la psicologia, le resta a fare ancora l' ontologia, sicchè bisogna che la filosofia cominci un lavoro da capo, e dopo essersi elevata a grado a grado sino all' ideale della conoscenza, le fa d' uopo che di nuovo scenda dall' assoluto, e percorrendone tutti i punti intermediarii, lo accompagni sino alla posizione del contingente.

Quindi due specie di filosofia, l' una che parte dal contingente, e nell' ordine ideale della conoscenza si solleva sino all' assoluto: l' altra che move da questo assoluto, e nell' ordine reale dell' esistenza ritorna di nuovo sino alla posizione del contingente. *Idealismo* il primo, *Realismo* il secondo.

L' idealismo solo, o il solo realismo, non fanno che spiegare una sola parte della filosofia: la riunione di tutti e due esaurisce il problema tutto quanto, quello del *conoscere*, e

quello dell' *essere.* L' idealismo è opposto al realismo per il procedimento: quello ascende, questo discende: quello riproduce l' ordine ideale della conoscenza, questo l' ordine reale dell' esistenza: quello è un imitazione della logica, questo della natura. Però il primo momento della filosofia deve essere di ascensione, il secondo di discensione: il primo dal contingente all' assoluto (conoscenza), il secondo dall' assoluto al contingente (esistenza).

Se non che prima di passare dall' idealismo al realismo, bisogna che si risolva quella quistione poc' anzi accennata, dico la quistione del *passaggio*, la quistione del come si possa dall' ideale andare al reale: e però tra l' idealismo e il realismo deve intermettersi la logica trascendentale: ossia quella parte che verifica la realità contenuta nella idealità, sicchè la logica trascendentale potrebbe in altra guisa dirsi logica *verificatrice.*

Ed ecco le tre parti di cui costa la filosofia, ed ecco la loro situazione, la loro architettura, l' ordine con cui debbono seguirsi.

CAPO XVI

La conseguenza a cui siam venuti si è, che ci ha una filosofia della conoscenza, ed una filosofia dell' esistenza, o per dir meglio, che la filosofia costa di due parti, delle quali la prima si occupa della conoscenza (idealismo), e la seconda dell'esistenza (realismo). Ora facciamo di tenere una via più semplice e chiara perchè potessimo più chiaramente ancora distinguere le diverse parti della filosofia.

Abbiamo detto che la filosofia generalmente cerca il vero, e non questo o quell' altro vero, ma il vero in se e per se, il vero assoluto. Però quando lo spirito umano è giunto ad assicurarsi dell' assoluto, e de' suoi modi di esistenza, egli ritorna indietro, cioè ritorna sopra se medesimo, e cerca di sapere che cosa è esso stesso che questo vero conosce, e quali sono i suoi modi di conoscenza, cioè quali mezzi ha usati, quali potenze ha messe in opera per conoscere. Quindi varie quistioni, che seguendo il corso cronologico dello spirito troviamo aver dovuto di necessità fare a se stesso, ed a cui volendo noi applicare non la storica ma la logica divisione, ci troveremo comodamente a stabilire la divisione stessa delle parti della filosofia.

Ho detto corso cronologico, e logica divisione, in quanto che il corso che naturalmente ha tenuto lo spirito umano nel tempo, non deve esser preso per modello nella divisione logica della scienza, la quale se volesse stare alla storia, dovrebbe cominciar sempre dalla natura, e per ultimo finire allo spirito, ma volendo stare alla logica, ella deve cominciar dallo spirito, e finire alla natura.

E di fatto le quistioni della filosofia, come abbiamo veduto, si riducono a queste.

1.° Che cosa è il vero in se, e quali sono le sue relazioni coi veri particolari, ossia che cosa è l'assoluto, e qual relazione ha l'assoluto col contingente.

2.° Che cosa è lo spirito in cui questo vero apparisce, e quali sono i suoi mezzi di conoscenza.

Ora di questi due problemi, è evidente che il primo riguarda l'ente, l'oggetto; il secondo lo spirito che conosce quest'ente, cioè il soggetto.

Quindi la filosofia naturalmente si divide in due, in filosofia soggettiva, e in filosofia oggettiva. Nella prima lo spirito si occupa di se, delle sue facoltà, delle sue idee, in somma di ciò che avviene dentro di lui: nella seconda di ciò che è fuor di se, di ciò che è nel campo dell'esistenza, di ciò che è. La prima parte è costituita dalla Psicologia, la seconda dall'Ontologia.

In quanto alla psicologia però bisogna fare una distinzione. La psicologia in generale è lo studio dello spirito umano: però lo spirito può studiarsi o per ciò che è, o per ciò che apparisce, o in se, o ne' suoi fenomeni, o nel suo essere, o ne' suoi modi di essere; insomma lo spirito può studiarsi o come ente, o come pensiero.

Quando lo spirito si studia nel fenomeno, nel pensiero, cioè quando lo spirito studia non ciò che esso è, ma ciò che in lui apparisce (idee), o che a lui appartiene (facoltà), ed allora la parte che di ciò fa la scienza, dicesi semplicemente psicologia, o meglio, come l'ha detta Hegel, *fenomenologia* dello spirito, *psicologia fenomenologica.*

Quando poi lo spirito studia direttamente se, non nel suo pensiero, ma nel suo essere, ed allora la scienza che ne fa la scienza è detta *psicologia razionale.* E come che si occupa dello

spirito non più come pensante, ma sibbene come essente, cioè non più come pensiero ma sibbene come ente, perciò questa fa parte e corpo coll' Ontologia.

Però la Psicologia fenomenologica e l' Ontologia non esauriscono tutto il campo della scienza, se prima non sono ammogliate da un nesso razionale.

Di fatti, i fenomeni dello spirito, le sue facoltà, le sue idee, dov' è che appariscono se non dentro lo spirito? L' io, con tutti i suoi modi di conoscere, è interno o esterno? Il pensiero lavora dentro, o lavora fuori?

Dall' altra parte l' ente, appunto perchè ente, è fuori dello spirito: ma lo spirito in se ne trova l' idea, e sopra questa si affida per giungere sino a lui. Or come può lo spirito partire da se stesso, e dalle sue idee ricavar l' ente, cioè ciò che non è dentro, ma fuori? Come si assicura lo spirito che alla sua idea corrisponde l' ente? Come il sa?

Grave quistione è questa, e condizione vitale delle parti di cui costa la filosofia, della fenomenologia, e dell' ontologia; poichè se la prima esamina i fenomeni dello spirito, e la seconda fa la scienza degli enti, esse sarebbero come parti slegate senza relazione, senza nesso, se una terza parte non le venisse a riunire e mettere in dipendenza l' una dell' altra. E questa parte è la Logica trascendentale, la quale discute appunto la quistione della possibilità del passaggio dall' idea all' essere, la quistione del valore, della legittimità delle nostre conoscenze, e se corrispondano, e a quale condizione possano corrispondere all' esistenza.

Sicchè la *psicologia fenomenologica*, la *logica*, e l' *ontologia* esauriscono tutto il campo della filosofia.

Ma qual è l' ordine con cui debbono esser trattate? Quale de' problemi deve precedere, e quale deve venir dopo?

La cosa è facile, solo che si ponga mente all' ufficio di ciascuna parte.

L' officio dell' Ontologia è di discutere la teorica dell' ente: ora l' ente non si può mettere se prima non se ne conosce l'idea, non può assicurarsene l' esistenza se prima non se n'è avuta la conoscenza, ma lo studio della conoscenza, lo studio dell' idea si fa in Psicologia; però la Psicologia deve precedere l' Ontologia, avvegnachè l' idea nel momento psicologico preceda l' essere.

E poichè mi trovo a parlar di precedenza, vò dirne un nonnulla così di passaggio.

L' ente *realmente* nell' ordine cronologico *precede* la conoscenza, ma la conoscenza *idealmente* nell' ordine psicologico precede l' esistenza: cioè l' ente prima che io il sappia già è in se, poichè non sono io che il costituisco: ma se è per se, non è per me, cioè a dire che per me non è se non ciò che io conosco, poichè io comincio prima dal sapere l' idea di una cosa, e poi ammetto la cosa, e ammettendola quasi quasi la creo. Sicchè la conoscenza scientificamente è condizione *sine qua non* dell' esistenza: e se in questa guisa si fosse inteso Giovanni Fichte, quando disse che l' io crea se, crea il mondo, e crea Dio, non si sarebbe tanto tortamente giudicato di così egregio filosofo.

La filosofia deve riguardar la cosa sempre relativamente allo spirito che conosce; ma la scienza del conoscere è costituita dalla psicologia, dunque dalla Psicologia deve cominciar la filosofia (dalla conoscenza), e finire all' Ontologia (alla cosa conosciuta).

Però tra la Psicologia e l' Ontologia deve gittarsi un ponte di passaggio, che è quello della corrispondenza dell' idea all' essere, e vedere se al pensiero che l' *io* ha della cosa corrisponda realmente la cosa, in una parola se l' ideale sia segno vero ed esatto del reale.

Ed ecco le tre parti di cui costa la filosofia: — la Psicolo-

gia (scienza dei fenomeni dello spirito, delle sue facoltà, delle sue idee): — la Logica (scienza della corrispondenza tra l'idea e l'essere): — e l'Ontologia (scienza dell'ente e delle sue relazioni coll'esistente).

Di qui potete vedere quanto sia falso il metodo ontologico, il quale fa precedere l'essere alla conoscenza, nel mentre la natura dello spirito comincia dalla conoscenza e finisce all'esistenza: e quanto ancora sia falso il metodo puramente psicologico, il quale ti resta a metà, perchè con lui e per lui solo la metà della scienza è spiegabile cioè solo la conoscenza: nel mentre la filosofia non sta tutta nell'una, o nell'altra parte isolatamente prese, ma sta tutta in ambedue le parti.

Fermate e stabilite queste necessarie antecedenze scientifiche, questi necessarii preliminari, torniamo ora al Galluppi.

CAPO XVII

Il Galluppi si dichiara espressamente per il metodo analitico: e ciò a ragione, avvegnachè non possa altrimenti esser trattato un sistema che sia dell'in tutto psicologico: e tal è appunto il sistema del Galluppi. Se non che siccome il sistema puramente psicologico è la metà della filosofia, e non già tutta la filosofia, così del pari il metodo analitico se è buono per questa metà, non lo è egualmente per l'intera filosofia. Quando la filosofia cerca, ella è analitica, e sta bene: ma quando la filosofia spiega, a che giova più l'analisi? Allora viene la necessità del dover esser sintetica.

« Io convengo, dice il profondo scovritore della Scienza « Nuova, che il metodo analitico sia buono a trovare i certi « segni ed indubitati del nostro essere, ma non convengo che « sia egualmente buono a rinvenirne le cagioni ». Ora, se la filosofia è la scienza del *come* e del *perchè* delle cose, cioè della causa prima di ogni cosa, chiaro ne risulta che ella debba esser più sintetica che analitica, o per parlar con più verità, che ella debba cominciar con esser analitica fino ad un certo punto, ma che poi debba abbandonar l'analisi, e darsi in tutto e per tutto alla sintesi.

Ma di questo abbiamo ragionato a sufficienza più sopra: ora cerchiamo d'innoltrarci nelle nostre ricerche.

Il Galluppi dunque è analitico, e va bene. Ma è stato egli veramente fedele a questo suo metodo nella divisione e disposizione logica delle parti, delle quali costa la filosofia? A noi pare che no, ed eccone la ragione.

L'analisi, secondo che egli stesso dice, è quel metodo che

fa passare lo spirito gradatamente dal più noto al meno noto, ed in ultimo anche all' ignoto. Or, quel cominciar dalla Logica (scienza del raziocinio), e da questa passare alla Psicologia (scienza delle facoltà), e da questa poi all'Ideologia (scienza delle idee), è egli un attenersi rigorosamente al metodo analitico? No, diciamo noi.

Di fatti, la Logica, secondo che la definisce lo stesso Galluppi, è la *scienza del raziocinio.* E noi (menandogli per poco come buona questa definizione, alla quale certo non in tutto ci accomodiamo, come quella che abbraccia una sola forma, e non tutte le forme possibili del pensiero, le quali *formalmente* son diverse dal raziocinio) domandiamo al Galluppi — il raziocinio è egli tal fatto dello spirito che non supponga nè abbia altri fatti prima di lui, e però più noti di lui, e dei quali, prima che di lui si occupasse, dovrebbe anticipatamente tener conto la filosofia? Il raziocinio è primo noto, o è secondo noto? Il raziocinio è un fatto semplice, o è un fatto composto? E se è composto, di quali altri fatti egli si compone? E questi fatti di cui si compone il raziocinio debbono oppur no conoscersi prima che di loro si formi il raziocinio? In breve, chi è più noto il componente, o il composto? Quello di cui la cosa si fà, o la cosa stessa che è fatta?

Il raziocinio è una operazione della mente colla quale da un giudizio universale, e per mezzo di un giudizio dichiarante, si viene a concludere un giudizio conseguente, dicendo di quest' ultimo quello stesso che già del primo si è detto. Sicchè il raziocinio costa di tre giudizii.

Il Giudizio è ancor esso una operazione della mente, colla quale si afferma, o si nega, una cosa di un' altra, o più generalmente un'idea d' un' altra idea.

Veramente il giudizio comincia con esser l' affermazione, o la negazione, non già delle idee (le quali vengon dopo il giu-

ossia che essi ci servono come *strumenti* per poter costruire la loro medesima scienza. Ma però altra cosa sono per la scienza, quando sono strumenti, e altra cosa quando essa li viene a considerare come fatti scientifici. E per considerarli come fatti scientifici non è da loro che bisogna partire, ma è a loro che bisogna arrivare, cioè aver prima piena scienza di ciò da cui essi debbono esser costituiti, e poi far la scienza di loro. Ed è in ciò propriamente che consiste il metodo analitico, studiar cioè prima il componente, e poi il composto.

Inoltre lo spirito non è dall' idea propriamente che comincia (e in ciò i filosofi si sono ingannati a partito, poichè l'idea non è primitiva, ma secondaria), sibbene comincia dai fatti, dai fenomeni, da ogni che sia dato di coscienza (ed è questa la ragione perchè noi la prima parte della filosofia l'abbiamo chiamata fenomenologia); e da questi fatti, da questi fenomeni, da questi dati, si eleva a poco a poco sino all' idee che sono per l' appunto l' ultime cime dell'umana escogitazione: e a loro si leva col mezzo dei giudizii, dei raziocinii, e di ogni altra sorta di potere spirituale (vedete che io qui non intendo parlare che delle sole idee fattibili). E questo sta in quel bisogno dello spirito umano di scovrir subito la ragione ideale del fatto, appena ha trovato il fatto, ossia che tra il fatto e l' idea lo spirito non può interporre nessuno altro studio, ma deve prima rendersi conto dell' idea a cui elevarsi gli ha dato occasione il fatto, e poi si piegherà a studiare lo strumento stesso del cui mezzo si è valuto per arrivare fino all' idea, e allora solo può studiarlo come fatto, studio che gli riuscirà più facile avendo già tutti i componenti noti, dichiarati, e passati sotto i proprii occhi. Ma così non fa naturalmente lo spirito; che importa? così deve far la scienza.

Ora torniamo al Galluppi. È un canone delle scuole che bisogna far precedere sempre quello che serve a dar lume so-

pra quello che lume riceve — ea praecedant quae aliis lumen dant —, or se i fatti dello spirito son necessarii per il fatto del raziocinio, e tanto necessarii che senza di essi non si potrebbe formar raziocinio veruno, perciò i fatti della coscienza (che noi più sopra abbiamo chiamati tutti promiscuamente, quantunque impropriamente, col nome d'idee) debbono conoscersi e studiarsi prima che di loro si venga a formare il raziocinio.

Inoltre il raziocinio costa di forma e di materia: la forma sono i giudizii nella loro armonica relazione, la materia sono l'idee. E se l'idee sono la materia di cui si compone il raziocinio, chi direbbe che sia più noto il composto anzi che il componente? Chi direbbe che un edificio sia più noto a chi lo vede nel suo tutto, anzi che all'architetto il quale ne ha dovuto anticipatamente conoscere tutti i materiali, li ha dovuti disporre l'un dopo l'altro, e armonizzarli in modo da farne risultare quell'edifizio? Poteva l'architetto innalzare quell'edificio senza prima aver analizzati separatamente i materiali dei quali dovea costruirlo? Potea volger la sua attenzione sopra i muri senza prima averla volta sopra la calce e le pietre di cui quei muri dovean esser composti? Il raziocinio è anch'esso un edificio, edificio in cui abita lo spirito umano, e che esso medesimo si ha architettato: or poteva mai lo spirito architettarsi questo edificio, se prima non avesse conosciuti i materiali dei quali dovea costruirlo? I materiali dell'edificio raziocinio sono l'idee, generalmente ogni fatto dello spirito, sicchè debbon prima esser conosciuti questi fatti, e poi il fatto del raziocinio, o meglio, debbon prima esser conosciuti ed analizzati i fatti di coscienza, e poi da questi passare al raziocinio, il quale allora è veramente fatto, quando lo spirito se lo ha fatto, cioè a dire, è un fatto da farsi, nè si può fare con scienza se prima non si conoscono i fatti, dei quali deve farsi.

Generalmente: lo spirito ha certi poteri, poteri ignoti finchè non operino: questi poteri per operare han bisogno di certa forma, e questa forma la costituiscono appunto l'idee, sicchè *atti* di *potere* ed *idee* son simultanei. Gli atti dei poteri non potrebbero essere senza idee, delle quali debbono vestirsi per esser *atti*, ma l'idee non potrebbero essere senza questi poteri, dunque *poteri* ed *idee* operano simultaneamente, e scambievolmente si aiutano. I *poteri* han bisogno dell'idee perchè vestissero i loro *atti* (esempio il giudicare, e il ragionare), le *idee* han bisogno dei *poteri*, perchè fossero, ossia perchè da essi son create. Da principio dunque *poteri* ed *idee* operano senza che noi nulla sapessimo di loro. Ma volendo far la scienza di questi poteri e di queste idee, e volendo farla analiticamente, da chi di loro dovrebbe cominciarsi? Certo non dai poteri, o dai loro atti, poichè facendo da prima la scienza di loro, noi faremmo la scienza di ciò, di cui ignoreremmo gli elementi formali e costitutivi: dunque non dei poteri, o dei loro atti, ma degli elementi prima bisogna far la scienza, come quelli che son fatti presenti allo spirito, e visibili in tutta la loro notorietà, perchè non formati, ma semplici e nudi fatti: e da questi poi conosciuti, passare alle forme diverse che essi possono prendere nelle diverse loro relazioni, come la forma del giudizio, la forma del raziocinio, e così di seguito.

Inoltre, lo spirito è come un ospite che fa sua prima conoscenza con chi primo il va a visitare, e richiedere d'ospitalità, cioè voglio dire, che egli comincia dal conoscer quello che primo li si appresenta dinanzi alla coscienza (dico comincia, poichè il filosofo quando comincia a filosofare, deve cominciar come se fosse una tavola rasa, deve far come se nulla sapesse di ciò che sa, deve cominciar a fare, deve cominciar da capo, come se allora cominciasse a pensare), e non già con conoscere raziocinii, i quali per conoscerli deve farli (sicchè i ra-

ziocinii si posson chiamare fatti da farsi), e avendoli a fare deve conoscer già la materia da cui e con cui li deve fare, siccome l'architetto deve conoscere i materiali dell' edificio, prima che costituisca l'edificio.

Inoltre ancora, per conoscere l'idee (e voglio che si sappia, che io uso la parola idea impropriamente per dinotare i fatti dell'umana coscienza, ma che appresso, quando ne avrò esposta la teorica, non lo farò più) o per dirla più generalmente, per conoscere i fatti dello spirito basta osservare, riflettere, ossia basta una sola operazione: ma per saper del raziocinio, non basta solo il riflettere, bisogna di più ragionare, ossia bisogna non solo aver noti i fatti dei quali deve comporsi, ma di più bisogna sintetizzar questi fatti per averne i giudizii, e poi sintetizzar queste sintesi stesse per averne i raziocini: sicchè per l'idee basta una sola facoltà, e per il raziocinio ce ne abbisognano molte, e però è più semplice e noto quel fatto che abbisogna di un sol mezzo per esser conosciuto, anzi che quello che abbisogna di più mezzi.

Sotto tutte le guise dunque, l'idea è più nota allo spirito umano che nol sia il raziocinio: e se l'analisi è quel metodo che fa passare gradatamente lo spirito dal più noto al meno noto, la logica (scienza del raziocinio) non può, nè deve precedere l'ideologia (scienza dell'idee) ma deve venirle dopo: sicchè è dalla ideologia, e non già dalla logica, che deve cominciar la filosofia.

Ma quì mi si dirà: lo spirito naturalmente comincia dal concreto, e il fatto del raziocinio è per l'appunto un fatto concreto, dunque sta bene cominciar dalla logica.

Ed io rispondo: non solo il raziocinio è un fatto concreto ma tutti i primi fatti, tutti i primi fenomeni dello spirito sono essi medesimi concreti. E di due concreti non è più naturale il cominciar dal meno concreto, anzichè dal più concreto? Io

non conosco niente di più concreto dei primi fenomeni dello spirito, delle prime conoscenze, ossia di quelle prime che noi impropriamente chiamiamo *idee*, e però se lo spirito umano naturalmente comincia dal concreto, può bene nella scienza cominciar dal meno concreto, anzi che dal più concreto.

Ma una opposizione più forte in apparenza, mi si potrà fare: mi si dirà (e così ha detto il Galluppi) l'ufficio dell'analisi è appunto di dividere, di separare, di sciogliere un tutto nelle sue singole parti, sicchè cominciando dalla logica, e però dal raziocinio, si comincia analiticamente, perchè si comincia dal dividere, dallo spartire un fatto composto in tutti i suoi elementi componenti.

CAPO XVIII

E qui è da fare una considerazione assai necessaria, e forse nuova, considerazione non fatta nè dal Galluppi, nè da altri che io mi sappia. Ed è questa. Non bisogna confondere l'analisi metodo, coll'analisi facoltà, come parimenti non bisogna far della sintesi, sendo due officii ben diversi tra loro.

L'analisi metodo è quell'ordine che tiene lo spirito umano nell'andar gradatamente dal più noto al meno noto, nel partire dai fatti, e da questi poi elevarsi alle loro ragioni, nel cominciar dal moltiplice per finire all'uno, insomma l'analisi quando è metodo è la via ascensiva che tiene lo spirito, e che lo porta dal basso in alto, dall'effetto alla causa, dal contingente all'assoluto. Al contrario l'analisi facoltà è quell'*uso*, quello *strumento* della ragione, col quale ella esamina spicciolatamente un tutto in ogni sua minima parte, lo scompone, lo riduce ai primi elementi, lo sparte, lo seziona, e così ne acquista una più completa conoscenza non solo in ciò che è, ma ancora in ciò di cui costa.

Inoltre l'analisi metodo è la disposizione generale della scienza, cioè è la disposizione organica di tutta la scienza, e però si usa in più grandi proporzioni, si usa come architettura di tutto un corpo scientifico. All'opposto l'analisi facoltà non ha che fare colla scienza in grande, ma va spicciolatamente assegnata a certe singolari quistioni, è, se così posso dire, capitolare (mentre l'altra è totale): insomma la facoltà analisi lavora sulle parti e non già sul tutto, sui membri e non già sul corpo, e però l'officio dell'una non è l'officio dell'altra.

Così del pari la sintesi quando è metodo è quell'ordine che tiene lo spirito umano di scendere gradatamente dal tutto alle sue parti, dal generale al particolare, dall'uno al moltiplice, dal

principio al fatto, dall'assoluto al contingente, in una parola è l'inverso dell'analisi. All'opposto, quando la sintesi è facoltà, è quell'*uso*, quello *strumento* della ragione, del quale ella si serve per riunire le parti in un sol tutto, per ricomporre, per riorganizzare, per unificare, e così ridurre una quistione alla sua soluzione.

Inoltre la sintesi metodo, come abbiamo detto dell'analisi, sta in relazione con tutta la scienza, è *dispositiva* e non già *solutiva*, laddove la sintesi facoltà si occupa sopra speciali quistioni, sicchè quella opera in grande, questa opera in piccolo, quella si estende altrettanto quanto si estende la scienza, questa lavora in più breve cerchio, in più angusta periferia, cioè in quistioni particolari.

In breve, l'analisi e la sintesi, son due officii diversi dello spirito, ed altra cosa sono quando son metodo, e altra quando son facoltà: in un modo operano come metodo, in un altro modo come facoltà.

Sicchè volendomi opporre l'argomento della *divisione*, cioè che l'analisi avendo per officio il dividere, e dovendo perciò cominciare da un composto da dividere, stia ben fatto il situare in primo luogo la logica, come quella che fa la scienza del raziocinio (il quale è già un fatto composto da dividersi nei suoi elementi, che sono l'idee) e che però si è veramente analitico quando si comincia in questa guisa, mi si oppone un argomento falso.

Per lo che io rispondo, no, non si è affatto analitico quando si comincia così, poichè l'officio dell'analisi metodo non è di separare, di dividere, ma sibbene di cominciare dal noto per andare gradatamente all'ignoto, che certo è ben altra cosa che lo spartire o il dividere: e se mi si vuol opporre con aggiustatezza, non si confondano questi due officii della *ragion che ricerca*, e della *ragion che separa*, che sono officii opposti.

E poichè mi ci trovo, e la cosa stessa il dà, non vo' preterire di risolvere un'altra quistione, che ha molta attinenza col fatto presente, quistione non veduta nè risoluta da filosofo che mi sappia, e che intanto porta molta confusione di operazioni, e molto abuso di linguaggio.

Da tutti si dice che l'analisi non può andar mai scompagnata dalla sintesi, nè la sintesi dall'analisi, e che tutt'e due si aiutano scambievolmente, e fanno opera comune. Ma di grazia che cosa si vuol intendere quando così si dice? S'intende parlar di esse come facoltà, o come metodi? Se come facoltà, io non so niente di più contrario e di più opposto che l'analisi e la sintesi poichè officio dell'una è il dividere, e officio dell'altra è riunire, sicchè son due usi diversi della ragione umana. Se poi s'intende parlarne come metodi, ed io egualmente non conosco niente di più opposto che l'analisi e la sintesi, poichè l'analisi è metodo di ascensione, e la sintesi è metodo di discensione, l'una va dalle parti al tutto, l'altra viene dal tutto alle parti, quella sale, questa scende. Come è che s'intende dunque? Ecco come.

L'analisi metodo, detto altrimenti metodo d'induzione, ha due officii, quello di osservare (attendere) e quello d'indurre (astrarre). Or poichè lo spirito non può esser mai un osservatore passivo, uno spettatore indifferente, ma osservando i fatti è costretto dalla sua propria attività razionale a porli in relazione, in reciprocanza, e vederne così la somiglianza o la differenza, la corrispondenza affermativa, o negativa, perciò il metodo analitico, che vuol dire dell'osservazione, porta sempre con se la facoltà della sintesi, cioè la facoltà che pone, o meglio, vede la relazione che passa tra tutte le parti di queste osservazioni analitiche. E questo, quando l'analisi è di semplice osservazione. Per l'analisi poi *induzione* vieppiù si fa sentire la necessità della facoltà sintetica, la quale deve accom-

pagnare questo metodo: anzi è tanta la sua necessità, che forse allora finisce il metodo, e lavora la sola facoltà. Di fatti *indurre* non è altra cosa che da tanti fatti osservati l'un dopo l'altro, astrarre l'identico, la legge, il principio, e questo certo non si può fare altrimenti che mettendo questi fatti in mutua relazione tra di loro, e vedendo ciò in cui s'assimilano e s'identificano, per poi poter dire, questa è la lor legge identica, questo è il loro principio, sotto di cui tutti egualmente van compresi. E questo non è altro che sintetizzare. Perciò quando si dice che l'analisi non può mai andar scompagnata dalla sintesi, si deve intendere dell'analisi metodo, e della sintesi facoltà.

Similmente il metodo sintetico facendo passar lo spirito dal generale al particolare, dal tutto alle parti, si aiuta sempre della facoltà analitica, poichè scendere dal tutto alle parti non si può altrimenti, che assistendo alla decomposizione di questo tutto nelle sue singole parti, o se non alla decomposizione, certo alla posizione dell'uno al vario, alla sua effettuazione, alla sua concretizzazione, ed in ciò è sempre la facoltà analitica che lavora: sicchè quando si dice che la sintesi non può andar mai scompagnata dall'analisi, si deve intendere della sintesi metodo, e dell'analisi facoltà.

Da ciò più facilmente si può vedere, come l'analisi e la sintesi altra cosa sono come la facoltà, ed altra cosa come metodi e che diversamente operano come facoltà, diversamente come metodi.

Ma torniamo al Galluppi.

Egli comincia dalla logica, e crede di cominciare analiticamente, e ciò per aver confusi i due ufficii dell'analisi, cioè quello dell'analisi metodo, e quello dell'analisi facoltà. Ma se l'analisi metodo è quell'ordine che tiene lo spirito in passar gradatamente dal più noto al meno noto, e se l'idee o più ge-

neralmente i fatti dello spirito son presentemente più noti innanzi alla coscienza di quello che nol sia il raziocinio (perchè è più noto l'elemento componente anzichè il tutto composto, come più sopra abbiamo veduto), e se l'ideologia fa la scienza delle idee, e la logica fa quella del raziocinio, chiaro ne risulta che dalla ideologia bisogna cominciar la filosofia (quando si vuol esser rigorosamente analitico[1]), e non già dalla logica.

CAPO XIX

Ma il Galluppi ha fatto precedere all'ideologia anche la psicologia, e in ciò non solo egli è andato contro il metodo analitico, ma si è voluto mettere volontariamente nella impossibilità dello scovrimento delle vere origini delle idee, perchè si è messo a ritroso di quella via che tiene la natura, per andare alla scoverta di quelle cose, o meglio di quelle origini di cose, che non sieno visibili all'occhio della coscienza; e la natura inquisitoriale dello spirito cammina con quest'ordine, cioè che dalle cose visibili risale all'invisibili, dai fatti alle ragioni, dai fenomeni alle leggi, e non viceversa.

La psicologia è la scienza delle facoltà dell'anima. Ora se facoltà sono le origini delle idee (e di ciò non si può disconvenire), è impossibile che si conoscano queste origini, se prima non si conoscono l'idee, delle quali esse sono origini, ossia se non si parte da queste idee per quindi rimontare a queste origini. Come conosco io di essere un'attività volontaria, cioè di aver una volontà, se prima non voglio? Come mi accorgo di aver una ragione, se prima non ragiono? Come mi avveggo di aver una sensibilità, se prima non sento? È sempre dunque dal fatto che si rimonta alla ragion del fatto, anzi è in ciò che consiste la natura dell'analisi, cioè in far salire lo spirito dai fatti alle loro ragioni, dagli effetti alle loro cause, dai fenomeni alle loro leggi.

Or se l'idee sono l'effetto delle facoltà, come quelle che sono originate da loro (l'idee razionali dalla facoltà *ragione*, l'idee sensitive (se pure idee possonsi chiamare, come or ora vedremo, e che meglio direbbonsi fatti o fenomeni sensitivi) dalla

facoltà *sensibilità*), chiaro ne consegue che da queste idee bisogna andare alle facoltà, e non viceversa, e però dall'ideologia alla psicologia, e non già da questa a quella.

Ed è per questa ragione, cioè per aver voluto il Galluppi far precedere la Psicologia dall'Ideologia, e posta la ricerca delle facoltà prima di quella dell'idee, che egli ci ha regalate più facoltà di quelle che realmente non possiede lo spirito, e che ci ha date per facoltà primitive quelle che veramente tali non sono (esempio, l'immaginazione), per facoltà semplici quelle che sono composte e secondarie, per facoltà spirituali quelle che non sono che corporali (esempio, il desiderio) etc.

E come si può sapere quali e quante sieno le nostre facoltà, se prima non si sa quali e quante sieno l'idee che da queste facoltà appunto derivano, e che ne sono il segnale visibile innanzi alla coscienza?

I modi nostri di conoscere non si riducono che a tre, e questi sono — *intuizione* (o visione pura), *osservazione* (o visione empirica), *induzione* (o discursione dello spirito dai fatti alle loro leggi).

Ebbene: l'induzione è l'immediata *apprensione* che l'anima fa della cosa per mezzo della sua idea, è la presente visione dello spirito, per mezzo della quale egli viene istantaneamente quasi in contatto divino coll'essere contenuto nella sua idea, è l'occhio spirituale della mente con cui guarda da tu a tu la verità, è lo slancio primitivo dell'anima umana verso l'infinito operato così senza antecedenti, senza metodo, senza predisposizione; e però l'intuizione non ha che fare in nulla e per nulla colla conoscenza delle facoltà, le quali non sono nè idee, nè verità, nè enti, ma sono tanti poteri dell'anima, sicchè per tutt'altra via, si può ad essi arrivare, che non è quella dell'intuizione. Il primo modo dunque di conoscere (l'intuizione) non ci può valere per la conoscenza delle facoltà.

Il secondo modo è l'osservazione. L'osservazione è la *presente visione empirica* di un fatto che sia esso stesso presente: e però l'osservazione è la stessa cosa che l'intuizione, con questa differenza che l'intuizione è propria della ragione, e la osservazione è propria della coscienza, quella opera nell'astratto, questa nel concreto, quella è pura, questa empirica, quella guarda idee, questa fenomeni. E però neppure l'osservazione ha che fare colla conoscenza delle facoltà, non essendo le facoltà, nè fatti, nè fenomeni, nè niente di concreto, ma sibbene origine di questi fatti, di questi fenomeni, di questo concreto.

L'ultimo modo è la induzione. L'induzione è quel mezzo discursivo, per cui lo spirito dai fatti si eleva (quasi *discurrendo*) alle loro ragioni, dagli effetti alle loro cause, dai fenomeni ai loro principii, dalle cose quali che sieno alle loro origini. Ed essendo le facoltà precisamente le ragioni creative dei fatti, le origini de' fenomeni della coscienza (poichè non di altri fenomeni è che noi parliamo), però per arrivare ad esse, solo di questo mezzo si può aiutare lo spirito umano.

Ma l'induzione presuppone l'osservazione, e la osservazione non è altra cosa che la *visione empirica* de' fatti presenti, e de' fatti presenti (dico presenti alla coscienza) non si occupa che l'Ideologia, però la Ideologia deve precedere la Psicologia, cioè lo studio de' fatti deve essere scala alla ricerca, e alla scoverta delle loro leggi, e non si può diversamente operare dallo spirito umano. Sicchè l'ideologia deve precedere non solo la logica, ma anche la psicologia.

Ma la psicologia neppur essa può venir dopo la logica (come l'ha posta il Galluppi), ma deve precederla, e venir immediatamente dopo l'ideologia. Dopo l'ideologia, per la ragione che quando si è conosciuto il fatto, naturalmente se ne vuol conoscere anche l'origine: prima della logica, per la ragione che se prima non si conosce il pensiero in tutte le sue

varietà qualitative, difficilmente si può assegnare ad esso una forma conveniente (e questo è appunto l'officio della logica, cioè discutere le forme diverse che può prendere lo spirito umano nelle sue manifestazioni), a quella guisa (se mi perdonate un comunal paragone) che un sarto difficilmente può attagliare un abito ad una persona, se prima non l'abbia conosciuta, e soggettata a misura.

Per tutte queste ragioni adunque noi crediamo che il Galluppi non sia stato fedele al metodo analitico, e che la disposizione logica delle parti delle quali costa la filosofia non sia esatta.

E questo crediamo che gli sia avvenuto per non aver egli distinti, ma sivvero confusi i due officii che testè abbiamo accennati dell'analisi metodo e dell'analisi facoltà.

Sicchè noi prendendo all'inverso l'ordine Galluppiano, per mantenerci più conseguenti al metodo, che dapprima cominciamo con aver consimile a quello del Galluppi, facciamo nostro cominciamento dall'ideologia, e da questa diamo inizio alle nostre osservazioni sul famoso ideologo Napoletano.

CAPO XX

Il Galluppi dopo aver brevemente accennato perchè egli all'ideologia abbia fatto precedere prima la logica e poi la psicologia (ragioni da noi testè esposte, e confutate), passa di proposito a trattar della ideologia stessa, e la definisce così — *la scienza della origine, e della generazione dell' idee.*

Veramente questa definizione starebbe più bene applicata alla psicologia anzi che all' ideologia stessa: e la ragione è questa. L' ideologia, come il nome stesso lo dice, deve occuparsi della natura delle idee così come presentemente sono nello spirito, sicchè la sua definizione dovrebbe esser questa — *la scienza della natura attuale delle nostre idee.* — La Psicologia al contrario deve far la scienza della origine e della generazione di queste idee, poichè la psicologica è quella che tratta delle facoltà, e le facoltà son desse appunto quelle che generano, ed originano tutte l' idee. Della origine e della generazione dell' idee adunque la filosofia deve occuparsi dopo che già si è occupata della loro natura, cioè nell' ideologia deve discuterne la natura, e nella psicologia inquirerne l' origine. E questo sbaglio, o a dir meglio, confusione di definizione, è dipeso appunto dall' aver voluto il Galluppi trattare anteriormente la psicologia all' ideologia, sicchè definendo l' ideologia ha abbracciato in una stessa definizione tanto la psicologia quanto l' ideologia, l' una come scienza delle origini, l' altra come scienza della natura dell' idee (e dico della natura dell' idee, dappoichè quantunque il Galluppi non l' avesse espressamente detto nella definizione generale, pure pochi versi dopo, parlando del nome stesso dell' ideologia, che

dice essere stato di fresco coniato in Francia (benchè sia così vecchio, quanto è vecchia la lingua greca) dichiara apertamente che essa *si versa sulla natura, e sulla origine delle idee*).

Ma questo è di poco o nullo momento all'interesse della scienza, e noi non l'avremmo neppure accennato, se il Galluppi insieme alla definizione non avesse confusa anche la cosa. Del resto noi non vogliamo fermarci più sopra questi generali, chi ha senno se il vegga da se.

Prima che si fosse usato, egli dice, il *termine d'ideologia, con cui si è dinotata la Metafisica* (badate), *questa solea dividersi in Ontologia, in Cosmologia, in Psicologia e in Teologia Naturale.*

Di grazia, donde avete, sig. Galluppi, ricavato questo? L'ideologia non è stata mai, come non sarà mai la Metafisica. L'ideologia si occupa delle idee, la Metafisica è la scienza per eccellenza, e si occupa degli enti: quella comincia la filosofia, questa la costituisce, sicchè tra ideologia e Metafisica passa tanta differenza, quanta ne passa tra *pensare* ed *essere*.

Se gli antichi dividevano la filosofia in cosmologia, psicologia razionale, e teologia naturale (cioè la trattavano sotto il punto ontologico) essi non intendevano mai sotto questi nomi ciò che oggi s'intende sotto il nome di ideologia; non intendevano cioè di trattar idealmente, ma sibbene realmente degli enti compresi sotto quei nomi, ammettendoli anteriormente ad ogni che sia ricerca d'idee e di nozioni. L'ideologia moderna dunque non può valere quello stesso, nè quello stesso significare che significava e valeva l'antica ontologia, sicchè l'ideologia è tutt'altra cosa che la Metafisica.

Ma il Galluppi il crede, e il crede di così buona fede, che poco dopo segue — *in Ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all'umana ragione, e nella Cosmologia e nella Teolo-*

gia naturale trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali all' umana ragione, cioè nella prima dell' idea dell' Universo, e nella seconda della idea di Dio; possono tanto l' Ontologia che la Cosmologia e la Teologia naturale ridursi all' Ideologia, la quale quando è rettamente trattata ci dà eziandio le vere nozioni dell' Universo e di Dio. . . . .

Ma noi rispondiamo al Galluppi: l' Ontologia, la Cosmologia, la Psicologia razionale, la Teologia naturale non si occupano, come non si son mai occupate di pure nozioni, ma sibbene di enti reali; poichè, o si vuole intendere dell' Ontologia preceduta dall' Ideologia (come dovrebbe essere), ed allora l' Ideologia è quella che si occupa delle nozioni, e l' Ontologia degli enti che a queste nozioni corrispondono: o si vuol intendere dell' ontologia antica, che non ha avuto mai precedenza ideologica, e questa non ha trattato mai di altro che di enti, ammettendo implicitamente come già fatta la scienza delle nozioni; o non curandosene punto, sicchè è partita sempre di botto dall' ente stesso. Nel primo modo dunque è un confondere l' Ideologia con l' Ontologia, la scienza dell' idea colla scienza dell' ente, nel secondo è un ignorare ciò che la scienza è stata.

Da Talete in poi sino ai nostri cinquecentisti, e qualche cosa più in qua, la filosofia è stata sempre ontologica, lo che vuol dire che ha trattato sempre di enti e mai di nozioni: ed è un volersi dichiarar cieco volontariamente in asserire il contrario, è un voler dar segno d' ignoranza storica in filosofia, o tutt' al più, è un voler esser tacciato d' infedeltà nell' esposizione dell' antica scienza: delle quali tre posizioni amo meglio di caricar la terza sopra il Galluppi, poichè so ben io quanto egli era valoroso conoscitore delle cose scientifiche, ma so ancora quanto sia affascinante l' influenza d' un sistema, allorchè un filosofo se ne fa imporre, da scorgerlo dovunque, anche

in un sistema opposto, poichè il sistematico ha le travveggole agli occhi.

Ma mi si potrebbe dire: se la filosofia è tutta lavoro di spirito, e se lo spirito non lavora che dentro se, a che giova questa distinzione di *ente* e di *nozione*, se l'ente non nella sua *realità* esterna, ma nella sua interna *idealità* viene ad essere studiato dalla filosofia?

Ed io rispondo: sì, lo spirito lavora sempre con se dentro se, ed anche quando prende ad oggetto di studio la *cosa*, la *realità*, questa realità, questa cosa, non è studiata fuori (nella cosa stessa), ma dentro (nell'idea). Se non che questa mia risposta non giova nè al Galluppi, nè a chi volesse prenderne la difesa in questo senso. Primo perchè nello studio dell'idea *come idea* lavora una facoltà, e nello studio dell'idea *come ente* lavora un'altra facoltà: per quella basta la *coscienza*, per questa entra in esercizio la *ragione:* e se la coscienza è concentrica, la ragione è eccentrica, cioè a dire, che la ragione non istudia solo nella coscienza, ma la esupera, e si gitta in un'altra regione, nella regione del concepibile, e quivi lavora non più sull'idea *pura* (dico di pura coscienza), ma sull'idea *piena* (dico piena di realtà). Sicchè quella stessa differenza che passa tra coscienza e ragione, cioè tra personalità ed impersonalità, quella stessa s'intermette tra ideologia e ontologia. Secondo, altra cosa è studiar l'idea come idea, cioè come puro fatto di spirito (idea vuota), ed altra cosa è studiar l'ente contenuto in questa idea. L'ideologia studia l'idea destituita di ogni realtà, o almeno non spetta a lei il saperlo; l'ontologia studia la realtà nell'idea, poichè l'idea per l'ontologia è piena dell'ente, e non già vuota come quella dell'ideologia. Io studio sempre in me, cioè nella mia idea (questo è vero), ma tutto è a vedere che cosa io vi studii, se cioè l'idea stessa, o pure l'ente che in essa idea si contiene e si addimostra. Stu-

diar nel primo modo è far l'ideologia, studiar nel secondo è far l'ontologia. Così luce e sole sono l'una nell'altro, ma altra cosa è far la scienza della luce, ed altra quella del sole.

Inoltre, come mai l'ideologia può tener luogo di Ontologia, da chiamarla persino col nome di Metafisica, se tanto si è dubitato dei filosofi della corrispondenza tra l'idea e l'essere, da far cadere nello scetticismo (e il Galluppi ben lo sapea) i più straordinarii sommi filosofi, un Kant, un Fichte e più altri, i quali certo avevano intelletto più poderoso del Galluppi, e si erano più profondamente di lui internati nei segreti dello spirito; e se tanto se ne discute e dibatte tuttavia? Ignorava forse il Galluppi la eterna quistione dei *Nominali* e de' *Reali* (che sotto parole diverse significa lo stesso che puri idealisti, ed ontologisti), quistione che ha riempito tutta la filosofia del medio evo fino ad Occamo, e che di tanto in tanto si risuscita tuttavia?

O queste discussioni furono e sono vane, ed il Galluppi avrebbe dovuto addimostrarlo (cosa che non fa): o queste discussioni hanno un fondo di vero, ed allora perchè passarle in silenzio? (1) Perchè asserire con tanta facilità e starei quasi per dire trascuranza, che l'ideologia è tutta la filosofia?

Alle corte: l'ideologia è la scienza dell'Ente? Sì, o no? se sì, fammelo vedere, dichiaramelo, assegnamene un perchè (un *perchè* che sia logico): se no, ed allora dammi questa scienza per quello che è, cioè per l'idea e non già per l'ente, e non mi confondere due cose diametralmente opposte.

Questa osservazione abbiamo creduto necessaria, perchè vitale all'interesse della scienza. Noi però non tutto vogliamo

(1) Il Galluppi in un luogo della Psicologia ha toccate queste quistioni, ma con tanta superficialità, e così alla sfuggita, che pare non ne avesse fatta cura veruna.

discutere in Galluppi, nè spicciolatamente, nè alla distesa, tranne solo là dove abbiamo principii ad opporre a principii. Del resto di tanti particolari, di tante minuziosità, di tante inesattezze (e se ne trovano in Galluppi quasi ad ogni pagina), volentieri ci passiamo, essendoci noi fin dal principio dichiarati che non al Galluppi va diretta la nostra critica, ma che il Galluppi ci serve come d'occasione per rifermare certe teoriche, alle quali la scienza progredita, e l'avvanzato sviluppo dello spirito han dato ragione di dritto sulle teoriche opposte: e sì ancora perchè altri, massimamente i giovani, al cui profitto noi scriviamo, possano fare da se stessi il dippiù, e da se stessi applicare le critiche parziali, fecondando così ed estendendo i principii.

Noi dunque seguiteremo con esser brevi, per quanto il comporta la chiarezza, e non ci occuperemo che delle sole massime quistioni, de' soli principii.

Di qui il Galluppi, dopo aver poche altre cose dette intorno all'analisi, e come questo metodo sia proficuo alla scienza, e come il filosofo per il metodo appunto è che si distingue dai comuni pensatori (gran verità) e come sia necessario lo studio ideologico, pel cui mezzo noi ci vediamo assegnate le ragioni, ed aperte le fonti dalle quali deriva tutto l'umano sapere e l'umano operare (nelle facoltà), passa di proposito a trattar dell'idee stesse, e della loro origine.

CAPO XXI

E qui è il luogo, dove noi, lasciando per poco il Galluppi, vogliamo elevare una nostra teorica intorno all' idee, teorica da noi primamente pensata, e maturamente lavorata nello spirito. Diciamo nostra teorica, dappoichè se altri filosofi l'hanno in qualche luogo intraveduta, nessuno però l' ha esplicitamente dichiarata, e praticamente ritenuta: e noi più per lunghe meditazioni fatte sulla cosa, che per istudio ed autorità altrui, ce l'abbiamo talmente assicurata innanzi allo spirito, che le abbiamo quasi dato il marchio della nostra personalità.

Veramente ci era venuto in animo di stendervi su un apposito lavoro, ma mancandocene ora il tempo e l'agio, e quel ch'è più, la quiete dello spirito, vogliamo se non altro, dirne un nonnulla, e se non distenderla, almeno accennarla; riserbandoci per quando che sia, se pure gli uomini e il cielo ci vorranno esser propizii di calma e di quieto vivere, e, se Dio voglia, ci torni la luce allo spirito e la salute al corpo (luce e salute che ci sentiamo di giorno in giorno venir meno), di stenderne e formarne un intero trattato.

L'uomo qualitativamente è un composto di due sostanze: questo importa che sotto doppio aspetto debba egli venire considerato, se pure non se ne vuol confondere la natura, e falsare la scienza. La sua *dualità* però ha tanto di affinitezza (reciprocità), che da molti è stata considerata come un vero *unitarismo* (idealisti puri da una banda, puri materialisti dall'altra) (1). Se non che

(1) Cotesta composizione di spirito e di corpo ha fatto che quasi tutti i filosofi han confuse le idee, ed attribuito ai corpi ciò che non ispetta che agli spiriti, ed agli spiriti ciò che non può convenire che ai corpi. — Biagio Pascal-Pensieri.

per chi lo vien maturamente considerando, senza le traveggole dei sistemi, e che lo studia non nelle copie, ma nel suo originale stesso vivo e parlante, egli li si addimostra qual è, cioè un vero dualismo, distinto; imperocchè altra cosa è l'anima, ed altra cosa il corpo.

Dell'uomo anima, tratta la Psicologia; dell'uomo corpo, la Fisiologia. Vediamo dunque quello che al corpo si spetta, e quello che all'anima si addice.

Il corpo è un assieme organico di tanti sentimenti, è una macchina così bene e squisitamente connessa, e così armonicamente congegnata nella corrispondenza dei suoi membri, che maravigliosamente risponde alla perfezione stessa dell'anima: al corpo dunque si appartengono tutti i sentimenti.

L'anima al contrario è un'*unità*, e però un *incomposto*, e però ancora un *insensibile* (avvegnacchè *sentire* significhi esser modificato, mosso, variamente disposto, ed esser modificato non può se non ciò che costa). L'anima dunque non sente (non se ne maravigli il lettore).

Ma l'anima pensa: e poichè la vita non consiste che in un continuo pensare, e in un continuo sentire, però ne viene che al corpo il sentire, e all'anima il pensare va addetto.

Ma il sentire avviene per via di mezzi, e però i cinque sentimenti, cioè il tatto, la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, sono i mezzi per cui il corpo sente, cioè è modificato. Il corpo è come la casa, i sensi sono le porte di questa casa, l'anima ne è l'abitatrice.

Il pensare però non vuole mezzi, quantunque abbia bisogno di *antecedenti*, che sieno come occasioni, come mosse, perchè lo spirito pensasse, cioè operasse (unica opera dello spirito essendo il pensare), e queste occasioni li vengono per l'appunto dai sentimenti; sicchè la sensibilità precede il pensiero, ma non lo crea.

Tra pensare e sentire dunque non ci ha somiglianza di sorta, poichè il pensare all' anima, e il sentire al corpo si appartiene.

Ma come va che la *sensibilità* dia occasione alla *pensabilità*, ossia che una cosa tutta corporea influisca sopra una cosa tutta spirituale? Ciò avviene per una virtù specifica dell'anima, ed ecco come.

Il corpo sente per mezzo di uno de'suoi cinque sensi, cioè è modificato da un sentimento, l'anima per propria virtualità avverte, cioè *percepisce* questa modificazione (badate, questa *modificazione* e non più, poichè percepire è atto interiore, e interiormente non si può percepire che sole modificazioni), indi ad occasion della percezione del fenomeno (cioè della modificazione) *pensa* la cosa, la *pone*. Tra *pensare* e *sentire* dunque s'interpone il *percepire*, cioè prima si *sente*, poi si *percepisce* il sentimento, ed in ultimo si *pensa* la cosa: o a dirla più chiaramente, prima il corpo sente, cioè è modificato, poi l' anima avverte la modificazione, (percezione) ed in ultimo l'anima stessa pensa la cosa (intellezione) (1). Ed in questo pensare la cosa, è appunto che consiste l'idea. L'idea dunque è tutta cosa dell'anima, e non è che lo stesso pensiero, nè il corpo vi ha parte veruna nella di lei formazione.

Qui però ho bisogno di avvertire, che l'anima non mette tempo in fare queste operazioni: *sentire*, *percepire*, e *pensare* (cioè ideare) è un punto solo per l'anima, poichè le sue facoltà operano *simultaneamente*, come più appresso vedremo. Al filosofo però spetta di metter tempo in ciò che non ha tempo, e vedere come le facoltà operano in successione, e quale sia prima, quale seconda, quale terza, e così via via. Le fa-

(1) Quando io dico che l' anima pensa la cosa, io non voglio intendere che pensa come è, ma solo che pensa che è, il *come* è la qualità, e la qualità non si pensa ma si sente.

coltà però operano tutte all' istante medesimo, in modo che sentendo si percepisce e si pensa. Il non aver posto mente a ciò ha tratto in inganno i più dei filosofi, i quali non badando che al sentire era accompagnato il percepire e il pensare, cioè che la facoltà operavano nell' assieme, e tutte ad una volta, han dato al sentire quello che al percepire, e al percepire quello che al pensare si addiceva. Ma torniamo al proposito, poichè di questo abbiamo a parlare più in là.

Diciamo dunque: l' idea è un *pensiero* dell' anima, è un *concetto*, è una *intellezione*, è una *notizia*, è una *specie intelligibile* della mente, e però l' idea non può venire nè dalla sensibilità, nè dalla percezione, ma solo dalla ragione. L' idea è *mentale*, cioè è cosa di spirito e non già di corpo.

La *sensibilità* non è che la *recettività fisica* delle modificazioni, dei fenomeni, delle immagini, e queste modificazioni, questi fenomeni, queste immagini, non possono mai operare direttamente sull' anima, ma solo sul corpo (avvegnachè l' anima, cosa spirituale, non sia modificabile, come quella che non ha parti, sopra cui potesse agire la modificazione): e se l' anima sa (io dico *sa*, e non già *sente*), queste modificazioni, o variazioni che vogliansi dire, ciò addiviene per mezzo della percezione, la quale dopo aver avvertiti questi fenomeni, dopo essersene accorta (avvegnachè *percepire* non significhi altra cosa che accorgersi, avvedersi degli avvenimenti interiori, sieno essi fisici, come il piacere, il dolore, il caldo, il freddo etc. sieno spirituali, come il ragionare, il volere, in generale tutti gli atti psicologici) lo riferisce all' anima, glielo rapporta, gliene dà conoscenza.

La sensibilità dunque si ferma al corpo, nè passa al di là, e tutto ciò che passa per la sensibilità non arriva mai a grado ideale, cioè non si transustanzia mai in idea, ma resta sempre come reale fenomenico, cioè come immaginabile e descrittibile, ma non mai ideabile.

Sicchè per mezzo della sensibilità noi non abbiamo nessuna idéa, ma solo l'immagine della cosa, il fenomeno. Nè del sensibile (e badate a questo) si può mai formare idea, poichè *idea e sensibile* son termini contrarii, idea accennando lo spirituale, e sensibile il corporale, il finito, il concreto.

Per la via della sensibilità dunque passa tutto ciò che è finito, tutto ciò che è visibile, tangibile, udibile, gustabile, odorabile, e però del finito generalmente noi non abbiamo mai idea, ma solo immagine, fenomeno, modificazione.

Ma finito è tutto ciò che esiste, tutto ciò che è mondo, tutto ciò che è materia, però di nulla di tutto ciò possiamo noi avere idea. Io ho l'immagine del sole, della luna, ho il fantasma di Tizio, di Sempronio, ho la modificazione del rosso, del bianco, del caldo, del freddo, del piacere, del dolore, etc. ma non ho mai idea di nessuna di queste cose. Meditateci, e ne resterete convinti per voi medesimi.

Idea è concetto, è intellezione della cosa, e tutto ciò che è sensibile non importa concetto di se, ma immagine di se: il sensibile dunque s'immagina, e non si concepisce, cioè si sente e non già s'idea. E chi volesse confondere l'immagine coll'idea, oltre che ei confonderebbe due cose distinte, cioè la specie sensibile e la specie intelligibile; ei farebbe dippiù (che è il peggio), ei materializzerebbe l'anima stessa (forse non sarebbe nella sua intenzione, ma certo sarebbe nella logica), poichè tutto ciò che cape immagine, è materiale; o tutt'al più (non volendo la cosa portare all'ultimo rigore) egli costringerebbe l'anima ad una eterna inerzia; avvegnachè l'anima, spiritualmente considerata, non potendo aver contatto immediato coll'immagine, e però colla sensibilità, per cui l'immagine viene, ma avendone bisogno come di *antecedente* perchè si mettesse in azione (vedi più sopra), e costretta d'altronde per la sua spiritualità a non poterla capire, non avrebbe mai occasion di pensare, e il suo stato sarebbe un'eterna inattività di fatto.

Se l'anima è dunque ciò che è, cioè a dire un ente spirituale, ella non può avere immediazione coll'immagine (generalmente colla modificazione) e però non può averla colla sensibilità, per mezzo di cui l'immagine passa, e però ancora l'idea non può essere immagine: sicchè quando io ho detto che l'anima non sente, e che di cosa finita noi non possiamo avere idea, io ho profferita una verità psicologica, a cui non si può resistere senza oppugnare la natura stessa dell'anima, e travisare quella dell'idea.

Della cosa finita dunque non si ha idea, ma solo immagine, modificazione, fantasma, e simili: e quelle che comunemente diconsi idee avventizie, malamente si dicon così, elle sono vere immagini. L'idee non vengono, ma o già sono per se stesse nell'anima (idee assolute), o se le fa l'anima stessa, e se le fa pensando, ossia giudicando, sicchè *pensare*, *giudicare*, *ideare* in fondo sono la stessa cosa.

Ma la sensibilità però è necessaria come antecedente perchè desse la prima mossa alla pensabilità (la sensibilità precede la pensabilità con precedenza *naturale*, non con precedenza *causale*): ed è perciò che tra la sensibilità e l'anima (non ci potendo esser contatto immediato) s' interpone la percezione, la quale è come il relatore all'anima di tutto ciò che le viene osservato nel fatto della sensibilità, sicchè la percezione fu con molto accorgimento detta da taluno — *facoltà della visione* —, quasi che fosse la scolta posta dall'anima sui limiti del senso, e stesse quivi alla vedetta, per osservare tutto quello che avviene nel campo del sensibile, per poi passarne la notizia e il segnale all'anima.

La sensibilità traghetta i fenomeni, la percezione li osserva, li numera, li saggia, e fin qui non ci ha ancora idea: nè la sensibilità dunque, nè la percezione possono produrre idee, poichè i lor fatti fenomenici non sono ideabili ma sibbene visibili, cioè non sono mentali, ma reali.

Ma diciamolo con più chiarezza (poichè non è soverchio il ripeterlo): la sensibilità è la facoltà delle modificazioni, dei sentimenti, delle immagini, dei fenomeni, insomma di ogni sorta di movimento che sopra lei vale a produrre la cosa. La percezione è la facoltà che *avverte* questi sentimenti, si *accorge* di queste modificazioni, di queste variazioni, di questi cangiamenti di scene sensibili, e subito ne dà rapporto all'anima. E l'anima da ultimo pensa, cioè idea la cosa, o le cose, da cui queste sensazioni son partite. L'idea adunque non dalla sensibilità, non dalla percezione, ma solo dalla ragione è originata (quantunque non tutte le idee sieno originate, essendoci ancora delle originarie che non derivano ma solo s'intuiscono, come più appresso vedremo).

L'anima dunque è sola capace a produrre idee (che sono producibili), e ad intuire quelle che sono intuitive: dico, a produrle per mezzo della ragione, cioè del giudizio, della sintesi; poichè percependo entro se un fenomeno che a lei non si appartiene, e trovandosi costretta da una legge assoluta a riferire il fenomeno alla sostanza, ella ad occasion del fenomeno giudica la sostanza, cioè a dire ne idèa la esistenza, sicchè l'idea non va addetta, e non esprime che la sola esistenza. Ma il giudicio essendo una operazione propria dell'anima, cioè una fattività mentale, e poichè (come più sopra abbiamo detto col Vico) *talmente opera il filosofo nel mondo delle idealitati, come Dio nel mondo delle realitati*, perciò ei pare proprio che l'anima ideando, che è quanto dire giudicando, crei la cosa (l'anima idealmente crea la cosa, cioè la pone, la riferma, dice *è*). Di qui potete accorgervi con quanta nascosa ragione dicea Fichte che l'anima crea se, il mondo, e Dio.

Ebbene, se di tutto ciò che è *finito*, *concreto*, *reale* noi non abbiamo idea, ma solo immagini e modificazioni, e di quali cose allora possiamo averla questa idea? Ecco di quali.

Lo spirito dopo aver osservati ed analizzati tanti diversi fenomeni nel campo della coscienza, dopo averseli fatti passare quasi a rassegna sotto gli occhi proprii l'uno appresso dell'altro, cerca poi a poco a poco di metterli in relazione, in attinenza, e così cogliendone l'identico, elevarsi dalle loro particolari visioni sino al loro principio astratto, principio in cui tutti egualmente vadano compresi, e così li rimena tutti all'unità. In questo *principio d'identità*, in questa *unità astratta* sta appunto l'*idea*, che è propriamente l'*unità dell'identità*. Così per esempio, osservando un fico, e poi un ciliegio, e poi un pero, e così via via innumerevoli altre piante, e vedendo che in certe proprietà tutte convengono, noi ci formiamo l'idea di *albero*: e questa è una vera idea, che segna l'identità quasi astratta dai singoli individui, e però detta idea *astratta* o *fattizia*.

Veramente la voce *idea astratta* non esplica bene la natura di queste idee, poichè con questa voce pare che si voglia accennare come da ciascuno individuo si venga a prendere una particola, una membrana, e dall'assieme poi di queste membrane si formi, quasi per costruzione e sovrapposizione, quella idea, che malissimamente ancora da molti si dice *complessa*: mentre di fatti lo spirito nulla viene a togliere dagli individui particolari quando di loro forma l'idea astratta, ma solo ne osserva l'identità (paragonandoli e mettendoli in relazione fra loro), la corrispondenza, la convenienza, e così di grado in grado si viene a formare l'idea generale che egualmente contiene sotto di se tutti gl'individui particolari, senza però aver preso nulla da nessuno di loro: sicchè io la chiamerei meglio idea *generale*, idea *fattizia*, o pure idea *discursiva*, secondo un celebre linguaggio. Le voci *astratto*, e *complesso* tengono molto del materialismo, e da questo sistema appunto traggono loro origine ed uso.

Ed ecco una prima specie di idee, idee generali, o come le dicono, *astratte*, fattizie, corrispondenti ad un oggetto egualmente generale, e però privo di esistenza reale, poichè tutto ciò che esiste, esiste a condizione del particolare.

Ma oltre di queste idee, ce ne ha di ben altre ancora, che sono l'idee per eccellenza, e che lo spirito non si fa, ma che trova belle e fatte entro se medesimo nel momento della riflessione. Queste sono le idee necessarie che raggiano nella nostra mente, come le stelle nel firmamento, e che noi troviamo col teloscopio della riflessione, senza che ci fossimo data nessuna attività per formarcele, ma che già per se stesse erano preesistenti ad ogni nostra operazione, e che operano anche a nostra insaputa, come per l'assoluta necessità dell'esistenza che rivelano. Tali sono le idee necessarie, assolute, infinite, che è quanto dire le vere idee. Platone le guardò sotto il punto ontologico, e ne fece tanti esemplari delle cose, cioè tipi vivi e reali, e di cui tutto ciò che esiste non è che una copia. Cartesio le cominciò per il primo a guardare sotto il punto psicologico, e trovatele segnate del marchio della necessità, le chiamò *innate*, cioè originarie, concreate, connaturate con lo spirito, coeve all'anime, la quale intanto è ciò che è, in quanto che è fornita di questi ideali, i quali nel loro assieme formano appunto la razionabilità dell'anima, poichè senza di essi la ragione non avrebbe nè donde partire, nè dove arrestarsi (estremi assoluti). Kant le vide nelle dodici categorie, e le chiamò forme necessarie dello spirito umano, ma però le soggettivò tutte. Cousin ultimamente ha cercato di oggettivarle, cioè di renderle corrispondenti all'oggetto, e forse non invano.

Ed ecco la seconda specie di idee, le quali comechè necessarie, per distinguerle dalle astratte, o *generali*, le diciamo idee *universali*.

Ma l' universale può essere o un' *idea ente*, o un' *idea legge*, o una idea di cosa assoluta, o una idea di principio assoluto, quindi l' idea universale esprime, ossia è il segnacolo spirituale o dell' ente in genere, o di una legge logica.

Perciò l' idea può essere o astratta (idea generale, discursiva, fattizia), o di ente assoluto (idee universali, necessarie, innate), o di ente logico, *ens rationis* (idee logiche, per esempio l' idea di reciprocità etc.). Oltre queste, tutte le altre, che impropriamente si dicono idee, sono vere immagini, veri fantasmi, in somma sono tutte modificazioni.

Inoltre l' astratto è un prodotto della sintesi; l' assoluto, sia ente sia legge, è un oggetto di intuizione, e tanto la *sintesi* quanto l' *intuizione* non essendo che la ragione stessa in due usi diversi, però generalmente tutte le idee non sono che obbietto e creazion di ragione.

Tutto quello dunque che è fondo ed obbietto di ragione è *ideabile*, tutto quello che è fondo ed obbietto di sensibilità, o di percezione, o di altra qual sia facoltà che non sia la ragione, è *fenomenale*.

Quindi per regola generale, solo quello che è obbietto di ragione, è capace d' idea: il sensibile, il precettibile, tutto in somma che può cadere sotto una visione, è immaginabile, è fenomenale: e però di tutto ciò che si sente, di tutto ciò che si percepisce noi non abbiamo che immagini, e non più in là, (veramente percepire si può anche l' atto, l' operazione interna delle facoltà, per esempio l' atto del volere, del ragionare etc., ma questo non importa che si percepisca idea): mentre di tutto quello che si giudica e si concepisce; noi abbiamo vere idee, anzi solo di ciò si possono avere. Sicchè per accorgersi se una cosa sia reale fenomenica, o pure ideale, basta il vedere se è capace di idea oppur nò, se sì, è vero ideale, se no, è fenomeno.

E se fosse qui il luogo a dirlo, io ridurrei ad una formola semplice e chiara tutto il sistema ontologico, e direi così — *solo l' ideale assolutamente è, e fuori esso tutt'altro è fenomeno* —: cioè, per spiegarmi più chiaro, solo nelle idee è contenuto l'essere, in tutti gli altri fatti spirituali non è contenuto che il fenomeno, e però quello che veramente è, che essenzialmente è, in una parola, quello che è, è ideato; quello che apparisce, è sentito, è percepito etc.: Sicchè l'idea veramente segna l' essere, e fuori idea non ci è essere, ma solo fenomeno e contingenza. Ma qui non è luogo di stendere questa teorica, basta averla accennata.

Mettiamo dunque tutto sotto una veduta semplice e chiara, tanto relativamente al valore dell' obbietto, quanto al valore ed alla forza delle facoltà.

Il mondo esterno è oggetto di sensibilità, e non ha idea di se.

Il mondo interno è oggetto di percezione, e neppure ha idea di se.

Il mondo soprasensibile è solo oggetto di ragione, e perciò solo ha idea di se.

Questo relativamente all' obbietto.

Relativamente alle facoltà poi.

La *sensibilità* è la *recettività fisica* delle modificazioni.

La *percezione* è la *visione spirituale* dei fenomeni, sia che vengano dal di fuori (fenomeni sensitivi), sia che vengano dal di dentro (fenomeni riflessivi).

La *ragione* è la *intellezione dell' esistenza delle cose nella loro idea*.

Da tutto ciò si conclude che la sensibilità e la percezione non han *valore ideale;* la ragione sola lo ha: ed ancora che noi non abbiamo che tre sole sorte di idee (tutte figlie della ragione), cioè idee astratte, o meglio generali, fattizie, idee

ontologiche, idee logiche; e chiamando tanto le idee ontologiche che le logiche idee innate, o universali, però noi non abbiamo altre idee che le *generali* e le *universali*: e sì l'une che l'altre non essendo che specie intelligibili, però per ultima conseguenza ne viene, che la ragione sola è quella che ha dritto nel regno delle idee.

Ma qui mi si potrebbe dire: se *pensare* ed *ideare* sono la stessa cosa (e voi stesso l'avete enunciato più sopra), e se io posso pensar la cosa (l'obbietto), dunque io posso anche idearla: la cosa perciò (l'oggetto finito) è *ideabile.*

Ed io rispondo, questo è un inganno; ed è un inganno prodotto dalla mancanza di una sufficiente riflessione che sinora poco o nulla si è adoperata intorno a questo fatto psicologico. Non è la cosa (l'obbietto) che si pensa, ma sì la sua esistenza; per esempio non è già che si pensi il libro, ma si pensa che il libro è, cioè sene pensa l'esistenza: la cosa come cosa (come oggetto) è sentita, è immaginata, e non già pensata.

Veramente *pensare* è un termine troppo ambiguo, da poterci intendere tanto l'*ideare*, quanto l'*immaginare*; ma se si dichiara anticipatamente che per pensare vuolsi intendere *ideare*, e che la cosa (l'oggetto finito) in questo senso sia pensabile, si è in grave errore.. La cosa *come* è, non è *pensabile*, ma solo *figurabile*, e chi crede altrimenti, crede contro natura dello spirito. Per altro questa è un'avvertenza più di *meditazione* che di *logica*, sicchè in vece di sprecare argomenti, e tempo (ed io abborro egualmente, e dalle troppe lungherie, e dalla troppa arguzia logicale, massimamente in psicologia, ove si richiede più fissazione e profondità di meditazione, che lambicchi e spreco di logica), mi val meglio lo sfidarvi alla meditazione.

In ultimo mi si dirà ancora: il vocabolo *idea* nella storia

della scienza è stato accettato sempre in un senso più lato di quello, a cui voi vorreste restringerlo; è stato usato a significare tanto l'oggetto del senso, quanto quello della ragione, sicchè voi pare vogliate contraddire alla storia del vocabolo.

E in ultimo ancora io rispondo: contraddir la storia non è un gran peccato, quando si resta fedele alla natura. La storia non fa documento di scienza, ma solo ne segna il movimento: nè là è che bisogna studiar la scienza, ma sibbene nel modello vivo e parlante della natura umana. Dal perchè altri così ha pensato, e così ha detto, ne segue forse che debba ancor io così pensare e così dire? Mai no.

La storia dell'idea è la più vaga ed indecisa che si dia tra le storie, e segna appunto l'indecisione e la vaghezza dei sistemi, o per meglio dire dello spirito nella sua varia e multiforme evoluzione, il quale secondo che si è andato sotto varie forme sviluppando, così variamente le ha segnate coi vocaboli, e talune volte cogli stessi vocaboli ha dinotato le diverse sue forme storiche.

Prima di Platone questa parola *idea* non era ancora tra i vocaboli della scienza: Platone il primo arrivò sino alla sua altezza, però accettandola in senso ontologico, poichè per Platone l'idee *erant vera essentia rerum.*

Aristotele le usò a dinotare gli oggetti sensibili e non più: (in senso intellettuale le chiamò *ciarle*), e da quest'uso speciale dell'idea in Aristotele derivò poi la quistione, se gl'*ideali* in senso platonico sieno *veri enti*, o *puri fiati di voce.*

I santi Padri della Chiesa, e con loro tutta la scolastica, usarono questa voce sempre in senso teologico, a dinotarne Dio solo. E fin qui la parola *idea* fu sempre di valore ontologico.

La nuova filosofia, specialmente da Cartesio in poi cominciò a valersi di questa parola in accettazione psicologica, cioè rapporto allo spirito conoscitore, e non già alla cosa cono-

sciuta; e il suo significato fu variamente destinato a dinotare tutti gl' intermedii dall' alta ragione intellettuale sino alla bassissima sensibilità umana, sino a farne un' *immagine*, un *simulacro*, un *estratto*, una *secrezione della materia*.

Noi però volendoci tenere più alla natura dello spirito e al valore essenziale dell' idea, anzichè alla sua storia, l'intendiamo secondo quello che vale, non già secondo quello che è valuta.

La filosofia vuol esser tecnica, e massime in queste parole specificatamente sue, le quali potendosi intendere in doppio senso (e questo è quello che dovrebbe evitarsi), vi confondono ed oscurano l' intelligenza di qual sia sistema, non ve ne danno mai netto il senso, non ve ne dichiarano mai esplicito il valore, ed intorbidandovi l' intelletto delle cose, vi abbuiano il campo della scienza.

Se i filosofi avessero usate sempre parole nette e precise, se avessero scolpito il loro linguaggio, forse non vi sarebbe stata tanta guerra ed allucinamento nella interpetrazione dei loro sistemi. Ed al proposito nostro, se si fosse fatta attenzione sulla natura dell'*idea*, e non si fosse promiscuamente usata in senso psicologico e in senso fisiologico, forse lo spirito non avrebbe fatti tanti naufragi, nè si sarebbe affogato nella gora del senso.

La dichiarazione della voce *idea* e del suo significato, dico della sua natura e della sua origine, è capitale nella scienza; e bisogna che vi s' insista, perchè dalla sua intellezione, dal suo uso, deriva nientemeno che un intero sistema, anzi un' intera filosofia. Datemi l' uso di questa voce in Kant, datemelo in Condillàc, e voi mi avrete assegnato anticipatamente il valore dei loro sistemi.

Quante gradazioni di sistemi ci sono state da Cartesio in poi sino ai nostri giorni, tanti varii usi ci sono stati della parola *idea*.

Nessuno che io mi sappia finora ne ha nettamente dichiarato il senso, e se taluno l'ha considerata egualmente che io la considero, non l'ha però tenuta con tutto il rigore nell'uso che ne ha fatto. Valga ad esempio lo stesso Cartesio, il quale ora se ne vale per significarvi la specie intelligibile, ed ora la specie sensibile, e vi dà contemporaneamente *l'idea del cervello, e l'idea dello spirito.* Andatemi poi a trovare un concetto chiaro di questi sistemi.

Per noi è già dichiarato che l'idea è una specie intelligibile dell'anima, che all'anima sola si appartiene, e che è il segnacolo dei soli oggetti dell'intelletto, cioè dei veri oggetti. Tutto ciò che non ha idea di se, non ha intelletto di se: l'*astratto* solo, il solo *assoluto è ideabile.*

E questa rigorosa interpetrazione che noi diamo alla parola idea è vera, perchè si confà colla natura stessa dell'idea, ed ancora con quella dello spirito. Non crediamo doverci spendere più parole. Però permettetemi un' ultima dichiarazione di amor proprio.

Con questa teorica ideologica così come noi l'abbiamo stabilita, si viene a riconoscere ed apprezzare la natura umana per quello che veramente è, e che veramente vale. Si annichila quella confusione sostanziale di spirito e di corpo, e a ciascuno si concede quello che più li spetta. Si scaccia il sensismo da ciò che ha voluto invadere, lo si riconosce in ciò che li appartiene. Si rispetta la coscienza nel suo patrimonio, al di là si rifiuta; si eliminano molte vane quistioni dal campo della scienza, e nulla defraudando agli opposti sistemi, e dando a ciascuno quello che li compete, si amicano e si conciliano tutti. La scienza ne diviene più rilevata, più possibilitata alla soluzione dei suoi problemi, più lucida, più convincente. In una parola, pare che questa teorica sia un vero trattato di pace tra le parti contendenti sul campo dello spirito. Ognuna

vi è riconosciuta, ognuna vi ha la sua parte, ma l'*idea* che ne è la preda contrastata, ne riman libera ed illesa. In ultimo questa teorica (e in ciò è la maggior sua gloria) ne assicura che al di sopra di questa copia fenomenale del mondo, ci è il mondo vero ed originale, il mondo della *Idea*, il mondo che solo è, e che veramente è, e ce lo assicura appunto in quella luce divina che emana dall' idea, la quale sola e prima vale a rivelarcelo.

Guardati da questo punto di veduta tutti i sistemi, riesce facile il tassarli ed assegnare a ciascuno un merito ed un valore conveniente. Il filosofo si trova situato come in un orizzonte superiore e di là col teloscopio dell' idea, e collo specchio della vera natura dello spirito, può fare di ciascuno il giusto criterio, e misurarne la portata.

CAPO XXII

Or torniamo al Galluppi. Egli non si è levato punto a queste sottili riflessioni ideologiche. L' *idea* per lui ha conservato tutto il suo significato storico, la stessa indecisione, la confusione medesima, che in tutti gli altri sistemi anteriori: lo che accenna, che il Galluppi è stato ancor egli indeciso, nè si ha nettamente dichiarata innanzi alla mente una teorica ideologica. Di fatti, è cosa usuale per lui il valersi della parola *pensiero* in significato ora sensuale, ora intellettivo, ed accettare promiscuamente le voci *percepire* e *concepire* a dinotare l' operazione stessa dello spirto, e lo stesso oggetto; mentre l' operazione del percepire è ben diversa da quella del concepire; l' una appartiene alla coscienza, l' altra all' intelligenza; quella si esercita sopra atti, sopra fenomeni, sopra avvenimenti interiori, questa sopra idee, sopra principii, sopra leggi. Del primo vocabolo si è valuto Reid, del secondo Kant, cioè due sistemi. E pure il Galluppi li accetta nello stesso significato, e confonde e permesce così le forze dello spirito e il loro esercizio. Questo vuol dire che egli non ha studiato lo spirito nello spirito stesso, ma sibbene nella copia della storia, cioè ha fatto la scienza dei poteri dell'anima più autoritativamente, che psicologicamente. Locke è stato il suo modello, il suo prediletto (quantunque l' abbia trasceso) e di tanto in tanto un non so che, una faccia di Reidianismo.

Comincia egli con una citazione del filosofo inglese intorno all'origine delle idee; a cui fa succedere la sua critica; una critica però così leggeramente rispettosa che addimostra come il discepolo mentre vuole, non sa però in tutto dividersi dal maestro.

L' esposizione pur mò da noi fatta circa una teorica ideologica ci dispensa dal venir minutamente esaminando quella del filosofo inglese, colla quale ci troviamo diametralmente opposti, e quasi poli nemici. Però non vogliamo dell' intutto passarla sotto silenzio.

Due origini assegna il Locke alle nostre idee, la *sensazione* e la *riflessione*. Per mezzo della sensazione ci vengono tutte le idee del mondo esterno, per mezzo della riflessione tutte quelle del mondo interno. Ma chi ce le dà? Come ci vengono? La sensazione ci dà le sue (idee sensorie), e la riflessione ancor ella le sue (idee riflessive). Ma la sensibilità non è capace a ricevere altro (come più sopra abbiamo ragionato) che modificazioni ed immagini, e la riflessione non si esercita che sopra atti ed operazioni, però l' idee per Locke dovrebbero essere tante immagini (idee materiali), e tanti atti (idee di operazione).

E questo di fatti elle sono, e per questo appunto le intende il Locke, poichè per lui non è già l'anima stessa che si faccia l' idee, ma sibbene all' anima vengono suggerite, importate, a guisa di tante immaginette (*pelliculae rerum* di Lucrezio) che si staccano dall' oggetto, e vanno direttamente a ferirla, ad impressionarla. Per conseguenza le idee sono tante specie materiali, tante sottilissime molecole, tante minuzie esilissime delle cose: e per una conseguenza più trista ancora, l' anima che queste riceve, non può non essere essa medesima materiale.

E come no? Locke stesso in qualche luogo ne ha sospettato — non sarebbe possibile, ha egli detto, che Dio abbia voluto fornir di pensiero la materia? — anzi Locke non ne ha sospettato solamente, egli lo ha implicitamente detto (e la logica è rigorosa a trarne la conseguenza, e Condillac fu rigorosamente logico a questo riguardo), allor che ha dichiarato

lo *spirito riguardo all' idee esser semplicemente passivo.* Si, egli l'ha detto, poichè *passività* di spirito, e materialità sono la stessa cosa. Chi pate? chi ha fondo sensibile sopra cui possa operar la forza del sentimento patologico. Nè mi si dica, che quella dell' anima sarebbe una passività morale, poichè patire un' impressione (sia come sia) è patir una cosa fisica.

Ma è egli vero che l'anima pate, cioè subisce un' impressione? Mente chi il dice, mente innanzi all' anima propria. All' idealismo animale sconviene ogni passività. L' anima è forza, è vita, è azione (*vis, potestas* la diceano gli antichi Latini). Ella non sente, ma sà, e sapere non è che operare.

Ed è tanto vero che l'anima non sente (cioè non è passiva) che nei momenti di profonda meditazione —

> Quando per dilettanza, ovver per doglie
> Che alcuna virtù nostra comprenda,
> L' anima bene ad essa si raccoglie,

può anche avvenire una modificazione sul corpo, ma ella non l'avverte punto. A chi di noi non è succeduto che trovandoci attesamente piegati sopra una qualsia meditazione, l' oriuolo è suonato nella stanza medesima ove eravamo a meditare, e intanto (quantunque il corpo ne abbia subita l' impressione, che non potea non subire), l'anima non se ne è accorta neanco? Gli esempi di ciò sono alla mano, e non val la pena che perda tempo ed inchiostro a citarvene. L' anima dunque in tutti i conti non è passiva.

Inoltre, secondo Locke, noi non abbiamo altre idee che solo quelle che la sensazione e la riflessione ci danno, *nè l' anima nostra può passare al di là.* Or se l'idee sensitive ci danno il mondo, e le riflessive le nostre interne operazioni, qual idea ci dà Dio? Risponda la logica per noi.

In ultimo però il Locke fa grazia all' anima di un certo che di attività, concedendole la potenza di *ripetere*, *comparare ed*

unire insieme le idee semplici, e così formarne delle *complesse*, o astratte (vocaboli del materialismo). Ecco le sue stesse parole — Allora che l'intendimento ha ricevuto una volta queste idee semplici (cioè quelle che vengono dalla sensazione e dalla riflessione) esso ha la potenza di ripeterle, di compararle, di unirle insieme con una varietà quasi infinita, e di formare per questo mezzo nuove idee complesse, secondo che lo trova a proposito. —

Che si voglia esser materialista, e lo si sia; ma che per esserlo si voglia oppugnare le prime e più sicure leggi dello spirito, sino a sprezzare le regole della logica, questo poi è un voler distruggere la scienza stessa. Il Locke è confuso, vario, perplesso, e ciò non solo nei vocaboli ma più nelle cose, che è il peggio. Lo squarcio riportato n'è una prova evidente. Io vi scorgo un caos di contraddizioni e di errori. Primo, quella distinzione di idee *semplici*, e di idee *complesse* è una distinzione vuota di senso. L'idee qualunque esse sieno, son tutte semplici, perchè son tutte egualmente segnacoli spirituali delle cose. L'atto del farle, dico l'operazione potrà più o meno esser complessa, ma questo non porta con se nessuna complessività nell'idea. Secondo, com'è mai possibile che da idee semplici si potessero formare delle idee complesse? La semplicità delle parti resta semplice anche nel tutto. Terzo, se l'idee primitive, secondo Locke, son tutte sensoriali, come possono esser semplici? Che l'idea fatta dall'anima sia semplice, e questo sì: ma che l'idea che la materia manda all'anima, staccandola come una membrana, un involucro, da se medesima, sia anche semplice, questo è inconcepibile. Quarto, è egli vero, che l'anima *unisce insieme* delle idee semplici per formarne delle complesse? Le idee che sono poste in relazione logica, val lo stesso forse che elle sieno poste quasi in fusione, da farne così una mistura? Quinto l'idee astratte sono el-

leno complesse? Io l' ho detto, e lo ripeto: Lo spirito astraendo non impronta nulla dai fenomeni, dai fatti, dai quali astrae (fatti e fenomeni che sono le idee del Locke), ma solo paragonandoli insieme, ne carpisce, per così dire, la *identicità*, ed a poco a poco si solleva sino alla lor legge identica, al loro principio astratto (cioè ideale), sicchè non ci ha nulla di complesso nell' idea generale, ma ella è egualmente semplice che ogni altro concetto della mente. Le idee non si distinguono per la loro semplicità, ma per il loro valore: tutte sono egualmente semplici, ma non tutte hanno lo stesso valore. Il Locke ha confuso l' operazione che fa l'anima riguardo all' idea, coll' idea stessa che ne è il risultato. L'operazione certo è complessa, poichè ci entrano in esercizio quattro facoltà (per nulla dire della *volontà* che è condizione indispensabile), cioè la *sensibilità* che dia i fenomeni, la *percezione* che li avverta, l' *analisi* che li separi, la *sintesi* che li compari, ed avvisandone l' identico, li sollevi alla legge, e così si ha l' idea. L' idea però non per tanto ne rimane sempre semplice, solo l' operazione è quella che è complessa. Locke dunque ha confuso l' operazione coll' idea.

Ma facciamo punto al Locke. Lo spirito è omai di troppo avvanzato, nè si cura più tanto di ciò che si ha lasciato dietro. Locke è stato grande al suo tempo, ma ora è come una statua caduta dal piedistallo, che giace rosa dal tempo, e dagli elementi contrarii.

Il Galluppi, che lo corona a mitria sopra tutti, neppur egli ne ha tenuta chiusa la bocca. Ma se fosse stato più severo, forse avrebbe dato più nel segno. Egli però non l' ha fatto, credo per non macchiare così la sua filiazione.

La teorica che gli oppone il Galluppi, segna un passo più innoltrato della scienza, e noi l' avremmo accettata, se più elevata, più larga, e meno indecisa ella fosse, e se avesse

dato alle sue parole un senso di più lata significazione, di quello a cui in ultimo egli lo viene a ridurre.

Il Galluppi combatte a Locke la passività dello spirito riguardo all'idee (quantunque l'accetti riguardo alla sensibilità) dicendo che se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, ma non avrebbe alcuna idea la quale fosse l'elemento del giudizio, che ella dovrebbe portare intorno a questi sentimenti. La sensibilità e la coscienza, egli dice, ci danno gli oggetti primitivi de'nostri pensieri, cioè i sentimenti sì interni che esterni, questi sentimenti però non sono essi le idee, ma le idee sono il prodotto della meditazione sui sentimenti. Le idee dunque per il Galluppi, sono il *prodotto della meditazione sui sentimenti*.

Questa a prima vista, parrebbe una teorica soddisfacente, e forse poco le manca per esserlo. Ma è ella così estensiva, che abbracci tutte le idee, che le spieghi tutte? È ella intera? Certo che nò. Di fatti, che cosa è meditare? Galluppi stesso ce il dice. Meditare è analizzare, e quindi sintetizzare tutto il complesso de'nostri sentimenti, da cui poi lo spirito viene a produrre le sue idee. Le idee dunque, per il Galluppi, in ultima analisi sono tutte un prodotto dello spirito. Ma lo spirito, diciamo noi, può egli produrre altre idee che non sieno le sole fattizie? Certamente che nò. E l'idee, per esempio di *causa*, di *sostanza*, di *Dio*, sono elleno idee fattizie? Nò certo. E dond'è dunque che elle ci vengono? È sufficiente la meditazione a produrcele?

Meditare è analizzare, e poi sintetizzare i nostri sentimenti. Or mettendo da banda l'analisi (che è facoltà inquisitiva e non già produttiva), e prendendo in considerazione la sola sintesi (che è vera facoltà fattiva), noi domandiamo, che cosa si fa quanto si sintetizza? Che cosa si ottiene? Si paragonano

i particolari, e se ne ottengono i generali (gli astratti). Or chi vorrebbe dire che l'idea di causa, di sostanza, di Dio, sia non più che un'idea generale, un astratto?

Di qui non si può uscire. O voi dovete allargare di più la teorica ideologica, e guardarla sotto un punto più trascendentale, o voi sarete costretti a far di Dio una creazione di spirito, un ente fattizio, poichè tutto ciò che può produrre la meditazione (cioè la sintesi), non è che astratto, ente generale, e però ente senz'essere. I generali non sono veri enti, ma puro fiato di voce, *purus flatus vocis.*

L'uomo con tutti i suoi mezzi soggettivi non giungerà mai all'idea di Dio, se Dio stesso non si rivela a lui nella luce divina delle sue leggi, dei suoi tipi, delle sue idee, cioè se noi non lo intuiamo in esse. La *rivelazione* dunque dalla parte di Dio, e la *intuizione* dalla parte nostra solamente sono capaci a darci l'assoluto.

Potrete voi meditare su tutti i fenomeni dell'universo, su tutti i sentimenti dell'umanità, e voi non ne ricaverete mai Dio (l'assoluto), se Dio medesimo non si manifesta a voi nelle sue idee tipiche. L'idee dunque possonsi chiamare la rivelazione naturale di Dio, e di esse appunto dice l'Apostolo — lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. —

Ebbene, dond'è che ci vengono queste idee? Donde! Ma se elle non ci vengono, come volete richiederlo questo *donde?*

Nessuna facoltà nostra è sufficiente a producercele. Elle sono, e non son prodotte: elle sono innate in noi, e però non ci vengono, ma le troviamo riflettendo nel nostro spirito medesimo. Prima che noi avessimo riflettuto, elle già erano, ed operavano in noi, o meglio noi operavamo sotto la loro influenza, senza che ne avessimo nulla saputo, ossia senza che ne avessimo avuto coscienza. Elle operavano nelle leggi dell'intelletto.

La natura dell' anima nostra è tale qual ella è, per queste idee, ed ella cesserebbe di esser tale se esse non fossero in lei, poichè mancherebbe nientemeno che del lume della ragione, la quale è appunto costituita da queste idee, sicchè ragione ed idee sono innate nell' anima, *intellectus innatus*.

Il carattere loro è la necessità. Or sarei io capace a formarmi un principio necessario? Io essere volontario, io essere finito, vorrei io obbligar me stesso? e volendolo, potrei io averne la capacità? Vediamo.

CAPO XXIII

La *sensibilità* è la facoltà recettiva dei fenomeni, e non dà idea veruna. La *percezione* è la facoltà delle visioni fenomeniche, e neppure può dare idea. L' *analisi* è la facoltà della divisione, dello sceveramento, e nè anco porta idea. La *sintesi* è la facoltà della comparazione, e non offre per risultato che puri astratti. Or, se tutte queste facoltà non valgono a darcela, da quali altre possiam noi richiedere l'origine di queste idee assolute? Io per me non so di averne altre facoltà (dico di quelle che hanno relazione colle idee), e però mi tengo dal ricercare questa origine.

Ma com'è che noi le conosciamo? Ciò è per mezzo dell' *intuizione*, della *visione pura* della mente, e basta un fenomeno solo a darcene l'occasione. Per esempio (è Kant che così parla) scendendo sulla strada ed avvenendoci per avventura in un uomo ucciso, subito ci corre alla mente il pensiero dell'omicida, ossia di uno che ha commesso quella uccisione, e se altri cel volesse negare o mettere in dubbio, noi tosto il chiameremmo alla legge, cioè che ogni effetto suppone una causa. Ecco dunque come l'idea di *causa* è pullulata nella nostra mente ad occasione di un fatto solo, nè il fatto è che l'ha prodotta; anzi il fatto n'è stato spiegato, ma ella era già nel nostro spirito prima che il fatto fosse, ed era in potenza, e il fatto non ci è concorso che per attuarla. Il criterio dunque delle idee assolute si è che elle non son *prodotte*, ma che sono semplicemente *occasionate*, e se per le altre idee ci abbisognano molti fatti e molti lavorii di spirito perchè ne risultassero, per queste basta un fatto solo che ne dia, per così dire, la spinta a pensarle, ad intuirle, a concepirle.

Più di una volta mi è stato domandato se io ammettessi le idee innate, ed avendo io risposto di sì, molti se ne han fatto le maraviglie, quasi avessero voluto dire — ancor sei tu degli altri sciocchi? — La maraviglia però più che di scienza, per lo più è segno indubitato d'ignoranza, o come il poeta diceva — la maraviglia dell'ignoranza è figlia. —

Io non so rendermi ragione del come abbia potuto trovar tanta opposizione e contrasto la teorica delle *idee innate* (quasi che idee innate ed idee necessarie fossero diversa cosa), e come la natura dell'uomo interiore abbia potuto esser tanto cieca da non veder se stessa per ciò che realmente è, *ne videre se videat*, fino a disconoscere i poteri e le forze dell'anima propria. Quest'anomalia però, se non m'inganno, ha una ragione segreta, ed è questa. Renato delle Carte fu il primo ad ammettere le idee innate, sotto punto psicologico: Renato fu uno spiritualista, e da lui derivarono, come da primo motore, tutti i sistemi posteriori fino a Kant, fino a Fichte.

Giovanni Locke, al contrario, fu un sensista, e da lui derivò tutto il materialismo della scola francese. Locke dunque dovea essere, come fu, contrario a Cartesio.

Cartesio fu il vero rivoluzionario del regno scientifico, la sua rivoluzione però non fu capita da tutti: ebbe nome più nella scola che nel popolo, più fra i dotti che fra i semidotti.

Locke all'opposto portò anch'egli nella scienza la sua rivoluzione, ma fu una rivoluzione più popolare, perchè più *sensitiva*, e quindi fu intesa e capita da tutti.

I dotti facilmente aggiunsero là dove Cartesio era arrivato, e l'accettarono, cioè ne accettarono le teoriche, come quelle che erano vere e allo stesso tempo sublimi; i semidotti difficilmente vi poteano giungere, e però le negarono.

Locke fu più accessibile, e però ricevuto da tutti e da tutti coltivato: ciò che egli disse fu evidente per tutti, e però scien-

za di tutti. Cartesio fu per pochi. Sempre son pochi quelli che vanno innanzi, la moltitudine segue in frotta e fa sempre il codazzo.

Or Locke contrastò, per non averla intesa, a Cartesio, l'esistenza delle *idee innate*, e in ciò pose sua maggior gloria. Dietro a Locke la contrastarono tutti: e poichè questo sistema vive ancora nello spirito di molti, però ancora esiste questa dichiarata inimicizia alle *idee innate*, e questa crediamo che sia la ragion del fatto.

Non si vogliono costoro accorgere che sconoscere le idee innate è lo stesso che sconoscere l'umana natura, la quale se è quel che è, lo è appunto per queste idee, per queste luci dell'anima.

La natura dell'anima umana è di pensare: questo pensare però sarebbe sempre potenziale in lei, se la sensazione non le desse la prima occasione, la spinta, la mossa (siccome l'acqua ad una ben disposta macchina idraulica) per così farlo attuale. — Chi move te se 'l senso non ti porge? avea già detto il nostro Alighieri. Potenzialmente dunque il pensiero sta nell'anima, *quasi vis abscondita*, e l'occasione sensibile non fa che metterlo in atto (come potenzialmente la virtù di muoversi sta nella macchina, e l'acqua non fa che darle la spinta).

Ma *pensare* è *ideare*, cioè operare *idealmente*; ed operar idealmente non si può senza idee (e le facoltà, come abbiamo veduto, non ce ne portano nessuna), dunque l'idee sono innate nell'anima, ossia son connaturate con lei, sono essenziali a lei, cioè ne costituiscono l'essenza, ch'è quella appunto di pensare. Cioè voglio dire che se ci è il pensiero, ci sono anche l'idee, poichè pensiero senza idee è niente, è assenza di pensiero.

L'anima senza idee sarebbe come il sole senza raggi, cioè sarebbe anima meno anima, siccome il sole senza raggi sarebbe sole meno sole.

*

cose, da cui non si può ricavar mai netta e rigorosa una soluzione logica della scienza. Questo in fatti si osserva in tutta la filosofia Galluppiana. In Psicologia, in Ideologia, in Logica (massimamente nella mista) continui problemi di Ontologia: d'Ontologia vera poi, nulla.

Il Galluppi dunque non ha Ontologia, perchè in massima parte l'ha trattata nell'Ideologia, facendo così un'orribile confusione della scienza, quasi un corpo in massa, senza ordine, senza distinzione logica, così alla confusa. Questo si sarebbe menato buono a Wolfio ne' suoi tempi, ma non più adesso, che il metodo ha fatto progressi.

Ciò avvertito, venghiamo all'esame della sua teorica.

L'io percepisce se, e le sue modificazioni.

Prima di tutto, *modificazioni* veramente lo spirito non ne ha, ed in vece di modificazioni sarebbe stato meglio dire *atti*, *operazioni* (poichè non so come possa dirsi modificazione, l'atto del volere, del pensare, l'operazione del ragionare, dell'immaginare etc.). Questo però è usuale non solo in Galluppi, ma in molti altri filosofi ancora (quasi in tutti), però mi basti l'averlo avvertito.

L'io dunque percepisce le sue modificazioni (ossia le sue interne operazioni), e questo va bene: in vero, io percepisco tutti i fatti interiori della coscienza, penso e percepisco di pensare, ragiono e percepisco di ragionare, e così via. Ma se io percepisco gli atti, percepisco egualmente l'attore? Cioè, per dirla col Galluppi, se lo spirito percepisce le *sue modificazioni*, percepisce egualmente *se* stesso? *C' est la question.*

Percepire è *accorgersi* (perceptio est accorgimentum animae, seu visio coscientiae), percepire è *avvedersi*, è *avvertire:* più chiaramente, percepire è guardare coll'occhio della coscienza tutti quegli avvenimenti che entro lo spirito si operano, tutto quello che in esso avviene.

Ora io percepisco, cioè *guardo*, mi *avveggo*, *osservo* entro me un' immensità di fenomeni, un succedersi di fatti, un avvicendarsi di operazioni, un andare, un venire, un confondersi di tanti atti diversi, percepisco che ragiono, percepisco che sento, percepisco che voglio, percepisco che immagino, e contemporaneamente percepisco i ragionari, i sentiri, i voleri, gl' immaginari, etc.: ma in tutto questo percepire, ho io percepíto me stesso, *me* come ente? Ho osservato io *me*? ho veduto io *me*? Mi sono io guardato? Se io non fossi altro che un fenomeno, un atto, un' operazione, io certo mi sarei percepito; ma poichè il fenomeno, l'atto, l' operazione non sono l'*io*, ma sibbene sono fatti creati dall' *io*, son suoi operari, perciò io percepisco bene questi fatti dello spirito, queste operazioni dell' anima, ma l' anima stessa come anima non la percepisco punto. Percepire i fenomeni, i fatti, l' operazioni, si può, perchè son cose percettibili, cioè *visibili* (ricordate che percepire è vedere *intus*); ma percepir l'anima come anima, cioè come essere, questo poi no, perchè ella non è cosa visibile all' occhio della coscienza; e chi dice di percepir l'anima, dice un mendacio.

Ma com'è che l' *io* conosce se stesso? Come si sa? O per dirla alla Hegeliana, come si prende? Ei si conosce *concependosi*, e non già *percependosi*, cioè si prende con un atto di ragione, e non già di coscienza. Al *percepire* va unito il *fenomeno*, al *concepire* va unito l' *essere*, e se io non sono un fenomeno, ma un ente vero e reale, io ben mi posso concepire, cioè posso concepire che sono, mi posso affermare, ma non già mi posso percepire, perchè io non posso veder me stesso: e mi concepisco appunto ad occasion del percepire, cioè ad occasion della mia stessa *azione*. Sicchè se il *percepire* deve servir di occasione al *concepire* e precederlo (di precedenza logica), il percepire e il concepire non sono due iden-

tiche operazioni, come non sono identici il modo dell'essere (che si percepisce) e l'essere stesso (che si concepisce).

Io sono, e intanto so di essere in quanto che opero, quindi l'operazione mi serve di occasione perchè io sappia che io sia, cioè la percezion dell'operazione serve di occasione alla concezion del me. Io nell'atto del percepire mi concepisco, ossia nel percepir l'atto concepisco il me agente (mi affermo diremmo noi, mi afferro dicono i tedeschi): questa è un'operazione istantanea, ma però non è la stessa operazione, cioè non è una operazione sola, ma son due.

Se io non pensassi, non saprei di essere, perchè non mi sarei mai rivelato nell'atto; il pensare dunque è necessario come antecedente (io dico come *antecedente*, non come *causante)* all'ammissione del me; e se il pensare è percepito (generalmente ogni atto dell'anima è percepito), l'*io* non può essere egualmente percepito, ma sibbene giudicato con un giudizio istantaneo ad occasion della percezione del pensiero, e questo credo valere appunto il *cogito ergo sum* di Cartesio.

A conchiudere dunque ogni atto dello spirito è percepito, ma lo spirito come spirito è concepito, è giudicato, è istantaneamente carpito nell'atto: son due le facoltà perciò, l'una che ci dà l'atto, l'altra che ci dà l'essere, l'agente di quest'atto.

So che una scuola famosa si è fondata tutta sulla *percezione,* ma so ancora che la logica è più famosa di qualunque scuola, sicchè tiro innanzi senza farmene imporre.

CAPO XXV

Per il Galluppi, l'io percepisce non solo se stesso, ma anche il fuor di se. Or se noi abbiamo dimostrato falso, che l'io possa percepire se stesso come essere, e che l'io della percezione altro non è che il pensiero, il *cogito*, e non già l'essere, il *sum*, poichè l'essere io, il *sum*, non si può che solamente concepire ad occasion del percepire; vediamo ora, se una miglior ragione assista il Galluppi nella percezione del fuor di me.

Il fuor di me, la natura, può considerarsi egualmente sotto doppio aspetto: o come un aggregato di fenomeni, di qualità, di modi d'essere, ed allora il fuor di me è senza dubbio percepito dallo spirito, ed è percepito nelle moltiplici sensazioni che questi fenomeni esterni, queste qualità, questi modi (i quali a considerarli oggettivamente son tante *forze* della sostanza, come più appresso vedremo) valgono a risvegliare sulla macchina sensibile del corpo: o a dir meglio, son percepite queste qualità stesse, questi stessi modi, i quali costituiscono per l'appunto il fuor di me della percezione. Noi percepiamo il mondo, generalmente i corpi, come aventi proporzioni di lunghezza, di larghezza, di profondità, come gli uni fuori degli altri, come solidi, come impenetrabili, come divisibili etc.

Ma se tutti questi non sono altro che *modi*, noi percependo il mondo non venghiamo a percepire che i *modi* sotto cui esso ci si addimostra, cioè percepiamo i nostri stessi modi di sentire. Del mondo, dice un filosofo che non può essere sospetto di troppo idealismo, cioè il Genovesi, *del mondo qual è* in se noi non sappiamo nulla, il sappiamo solamente

quale ci apparisce. E di vero, noi non percepiamo che il *sembiante*, l'*aspetto*, il *fenomeno*, il *fantoma*, e lo percepiamo dentro di noi: e questo *obbietto — subbiettivo* del mondo noi lo percepiamo secondo modo nostro di percepire, cioè nel moto e nell'agitazione che le fibrille subiscono dall'azione della cosa. Insomma noi non percepiamo che le nostre stesse sensazioni, ossieno i modi di affezione che subiscono i nostri organi, e però non percepiamo che modi nostri di sentire. Percepiamo rotondo in distanza un corpo, che da vicino è quadrato, percepiamo dolce una mela, che altra volta ci fu amara, cioè percepiamo secondo modo di sentire, o a dir meglio, percepiamo il modo stesso di sentire.

Ed in vero, se ciò che passa si conforma al mezzo per cui passa, se ciò che si riceve si riceve a modo del recipiente, *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, i corpi, o a dir meglio, i modi d'essere dei corpi, dovendo passare per le porte dei nostri sentimenti, debbono di necessità conformarsi alla natura recettiva dei mezzi, per li quali passano, e noi percependo questi modi, li venghiamo a percepire secondo che ci vengono trasformati dal mezzo di passaggio, che sono i nostri stessi sensi. Se i nostri sensi avessero altra struttura, altra conformazione, noi vedremmo il mondo diversamente da quello che lo vediamo: la musica, che porta tanto solletico al nostro timpano auricolare, riesce indifferente, e forse anche dispiacevole a quello dei cani. Il mondo dunque è percepito secondo modo e condizione di mezzo, così la luce per chi ha gli occhi armati di vetri gialli apparisce gialla, rossa per chi gli ha rossi. Il *sensibile* in generale divien *percettibile* secondo natura di mezzo.

Quando io percepisco un fuor di me, non percepisco altro che una lunghezza, una larghezza, una profondità, una solidità, un liscio, un ruvido, un caldo, un freddo, un dolce,

un amaro, un rosso, un bianco etc. cioè a dire, io non percepisco altro che modi, che qualità, che proprietà tutte sensibili, ma io non percepisco nulla di reale, che sia fuori del senso. Or se ciascuna di queste qualità separatamente presa non è un corpo, tutte insieme nol possono essere per anco, sicchè io percependo, non percepisco mica il corpo come è in se, ma sibbene percepisco le sue qualità, le sue proprietà come appariscono in me: e tanto ciò è vero che non tutti percepiscono i corpi egualmente, ma chi in uno, chi in altro modo, secondo la più o meno vivacità, e impressionabilità dei sensi.

Ma ecco un ragionamento più decisivo, perchè non resti alcun dubbio sulla cosa. Il corpo nostro sente un fuor di me, cioè ne è modificato, ne subisce l'impressione (che questo significa sentire): l'anima avverte, cioè percepisce questa impressione (l'anima percepisce dentro, e quindi non può percepire che la sola impressione), la quale non è che un modo d'azione del corpo, e non già il corpo stesso, poichè il corpo che impressiona resta fisso là, nè si move dal suo posto per andare ad impressionare il nostro senso, e però non si mette in nessun contatto immediato col senso; sicchè l'io percependo non percepisce che la sola impressione che il corpo fa sul senso, cioè il solo modo, la sensazione sola che il fuor di me vale a produrre sulla sensibilità. Diciamo dunque, il mondo della percezione è un mondo tutto fenomenale, e non già il mondo vero e reale, anzi dippiù è un mondo che sta dentro noi, e non già fuor di noi.

Se l'io dunque, secondo il Galluppi, percepisce il fuor di me, e se la percezione è interna, (e di questo non si può disconvenire) egli percepirà il fuor di me non qual è in se, ma quale è in me, e lo percepirà non fuori, ma dentro, cioè nei suoi modi e non nella sua realità.

Anzi io dico di più, se l'io si arresta alla sola percezione, egli non ha nessun dritto di dire che ci ha un *fuor di se*: la percezione è interna, e al di là di quel campo ella non ha nessun valore. Come potrebbe ella dire, ci ha un fuor di me se ella vede dentro e non già fuori? Lo dirà per inferenza, ma chi inferisce giudica, e il giudizio non è proprio della percezione, ma di altra facoltà, non essendo la percezione che semplicemente la visione del fenomeno e nulla di più (1).

Il mondo del filosofo però non è il solo mondo de' fenomeni (questo più specialmente è dello studio del fisico): al filosofo spetta ancora, e soprappiù, lo spiegare la conoscenza del mondo vero e reale, del mondo che è, dico di quel mondo che sottostà ai fenomeni, cioè del *mondo sostanziale*: e questa non può esser conoscenza di pura percezione, (perchè, come abbiam veduto, la percezione verte precisamente sul fenomeno),

(1) Io altra volta l'ho detto, ma vò ridirlo ancora. Le facoltà sono tante forze dell'anima, e non si deve attribuir loro più di quello che esse valgono per se. Così si ode dir tuttogiorno dai filosofi che l'anima *sente*, e per sentire, da loro s'intende quello stesso che sta nella forza del *percepire*, cioè danno alla forza del sentire; quello che converrebbe alla forza del percepire. Sentire è patire, percepire è agire, or dando al sentire la forza del percepire, si dà l'attività alla passività, ossia si confondono gli opposti. È necessario dunque di non confondere le forze delle facoltà spirituali accettando promiscuamente l'una per l'altra. Poichè in questa maniera con una sola leva si cercherebbe di asseguire quello stesso che non può ottenersi che con due. Ma la psicologia vive di varietà e non già di unità, la quale è propria dell'ontologia. Così pare che qui abbia fatto il Galluppi: poichè ha dato alla forza del percepire non solo la forza propria (la fenomenale), ma anche quella della concepibilità (la reale). Però se al concepire si vuol riconoscere la sola forza che naturalmente possiede, non si potrà mai cader nell'errore di dire che la percezione sia l'apprensione della cosa mentre essa non è propriamente che l'apprensione del fenomeno, laddove è la concezione quella che apprende la cosa. Bisogna dunque in filosofia spiegarsi prima bene i vocaboli nella loro forza, e poi usarli nei loro significati.

ma di una facoltà superiore, della facoltà che afferma, e dice — è, — della ragione.

Nè si creda che il Galluppi dicendo che l'io percepisce il fuor di se, voglia dirlo nel primo modo, egli lo dice nell'uno e nell'altro, sicchè vi dà la stessa facoltà tanto per il *fenomenale* che per il *reale*, e per questo secondo appunto è che noi gli nieghiamo la forza della facoltà percettiva.

Qual è dunque la facoltà che ci dà il mondo reale, il fuor di me sussistente? Ella è la facoltà dell'inferenza, è la legge necessaria dello spirito che ci obbliga di rimenare il fenomeno all'essere, è la ragione affermante, diciamolo con un sol vocabolo, è la concezione.

Il mondo comincia con esser percepito dallo spirito come un aggregato di fenomeni, o a dir meglio, comincia con esser percepito come una sensazione, una modificazione qualsia, o a dir meglio ancora, lo spirito comincia con percepire una sensazione, un fenomeno, un *modo*, e non già il *mondo*; ma poichè è legge dell'umana ragione che il fenomeno, il modo, non può star senza la sostanza da cui deriva la forza di produrlo, o come i grammatici dicono, che l'aggettivo non può star senza il sustantivo, però ad occasione della percezione del fenomeno una legge d'inferenza ci fa subito correre all'essere, alla sostanza, da cui quel fenomeno è pervenuto. Io avverto un fenomeno, dice l'anima, e poichè io non me l'ho prodotto io stessa, ma mi è venuto, e poichè tutto ciò che è prodotto deve avere il suo produttore (legge di causalità), perciò ci è una cosa, un fondo, da cui questo fenomeno mi è venuto.

Il mondo in se dunque non è *percepito*, come facilmente ci dà a credere il Galluppi, ma sibbene è *giudicato*, è *concepito*, è *posto* (Fichte direbbe *creato*), ed è posto per una legge necessaria di nostra natura, la quale c'impone di rimenare il fatto alla sua causa, il fenomeno alla sua sostanza.

Ma mi direte: se il corpo si addimostra fornito di proprietà, cioè come avente proporzioni di lunghezza, di larghezza, di profondità, come impenetrabile, come solido, come caldo, come freddo etc. e se tutte queste proprietà non possono star da se sole senza la *cosa* di cui elle son proprietà, ed allora io percependo queste proprietà, percepisco benanch'esso il corpo, e lo percepisco appunto nelle sue proprietà che necessariamente debbono esser attaccate ad un corpo: il corpo dunque, il fuor di me, è percepito senza che ci sia bisogno di ricorrere al giudizio. Ma Signori miei, voi state ragionando e chi percepisce non ragiona (la *percezione* è la pura *osservazione*, e a lei non appartiene il ragionare), sforzatevi di percepire il corpo senza ragionamento, ed allora vi crederò.

Ma mi direte ancora, (lo che pare più forte): in questa guisa voi volete costringer l'anima a far tanti atti successivi per un fatto così semplice ed immediato, qual'è appunto quello del fuor di me.

Io no, io non costringo l'anima ad atti successivi in modo che ponga tempo in mezzo tra l'operazione di una facoltà, e quella di un'altra: l'anima non pone tempo nelle sue operazioni, le sue facoltà operano *simultaneamente:* nell'atto del *sentire* l'anima percepisce e giudica; e benchè gli atti sieno tre, ella li fa in uno istantaneamente: l'anima è semplice, e gli atti della sua semplicità son tutti contemporanei, e non già successivi, e son così immediate le sue operazioni, che molti filosofi (quasi tutti) per non aver posto mente a ciò han confuso i poteri dello spirito, ed han dato all'uno quello che all'altro si conveniva.

Io sento, ha detto il materialista, io sento il me, io sento il fuor di me, dunque al sentire si vengono a ridurre tutte le operazioni dell'anima, (*sentire* e *pensare* sono lo stesso, dice Tracy): non si sono accorti i materialisti che nel sentire ope-

rava simultaneamente il percepire e il giudicare, e però han concesso tutto al sentire, e al percepire e al giudicare, niente.

Io percepisco, ha detto lo spiritualista, io percepisco il me, io percepisco il fuor di me, e tutto ciò che è intanto lo conosco, in quanto lo percepisco, dunque la percezione sola basta a completare ogni mia conoscenza. Neppure si sono accorti gli spiritualisti che nel percepire stava segreto il giudicare, e simultaneamente operava, dappoichè il solo percepire non avrebbe potuto per se solo dare altro che meri fenomeni, essendo il reale fuori della sua presa.

Io giudico (io concepisco), ha detto il razionalista, e giudicando pongo tutto ciò che è; dunque è il *giudizio*, e non già la *percezione*, quello che mi dà la realità. Il razionalista però non si è accorto che il ragionare è poggiato necessariamente sul percepire, poichè senza l'elemento della percezione gli sarebbe mancato il fondo sopra cui avesse potuto poggiare il ragionamento.

Tutti e tre dunque han detto falso, essendosi vicendevolmente esclusi l'un l'altro, laddove colla sola concorrenza di tutti e tre i poteri è spiegabile la umana conoscibilità. Nel mondo dell'anima si avvera esattamente il dritto della libera concorrenza, e si avvera in modo che se un potere non concorre, la società psicologica ne resta inabilitata ad ogni che sia completa operazione.

Io sento, percepisco, e giudico contemporaneamente: l'anima fa tutto in uno: e se il filosofo divide i suoi poteri e pone tempo in mezzo, ei lo fa per vedere come essi operano, chi primo, chi secondo, chi con più, chi con meno valore, insomma ei lo fa per dividere le forze delle facoltà dell'anima, e per considerarle l'una separatamente dall'altra, ma ciò logicamente e non già psicologicamente.

Le facoltà son necessarie tutte nell'operazione (ho detto

che nel mondo dell'anima si avvera esattamente la concorrenza), e se l'una manca, tutte le altre restano mute ed inette. Tutte hanno il loro officio specifico, e tutte concorrono alla conoscenza delle cose quasi come tante sorelle che si prestano scambievole aiuto e reciproca assistenza. Se queste facoltà son divise, son nulle di per se, e non valgono a darci nessuna reale conoscenza separatamente prese.

Sento, cioè son modificato, e questa modificazione è cieca senza la percezione, senza l'avvertenza dell'anima: sento dunque nulla, se non percepisco di sentire, se non ne ho la coscienza = *non sentimus nisi sentiamus sentire*, *et non sentimus sentire nisi sentiamus*, — cioè la *sensazione* e la *percezione* si suppongono scambievolmente, e separate restan nulle.

Percepisco, ma che cosa percepisco se non ciò che mi dà la sensazione, e la sensazione che altro può darmi se non il fenomeno? Però io non percepisco altro che fenomeno, e lo percepisco dentro di me, sicchè nella percezione non ci ha nulla ancora di reale esterno.

Il sensismo e lo spiritualismo adunque sono impotenti a darci qualche cosa di reale, qualche cosa di esistente fuori noi, ma solo ci danno fenomeni ed apparenze.

Giudico, cioè oggettivo i modi del percepire, li rinvio fuori di me, li rimeno all'essere, ed ecco il mondo.

Tre operazioni dunque fa l'anima nell'ammissione del fuor di me, tutte e tre diverse tra loro, une però nell'unità dell'anima, cioè simultanee, e simultaneamente operanti.

Il filosofo pone tempo ed interstizio tra di loro, ma l'anima nella sua semplicità opera senza interstizio e senza tempo, opera nell'assieme, opera simultaneamente. *Sentire*, *percepire*, e *giudicare* è un punto solo per l'anima; sentendo già si è percepito, e percependo già si è giudicato, o dico meglio, sentendo e percependo già si è giudicato, o dico meglio anco-

ra, sentendo, percependo, e giudicando, si è operato spiritualmente, come se l'anima avesse fatta una sola operazione, mentre per il filosofo ne ha fatte tre, ma ella nella sua semplicità ne ha fatte tre in una.

L'anima dunque non pone tempo nè successione nella sua attività, le sue facoltà operano simultaneamente.

E questa io la vò chiamare — *la teorica della simultaneità* — e la vò chiamare io così, perchè a me ne spetta molto. Io l'ho pensata io, nè credo che debba darne parte ad altrui, quantunque altri ancora l'abbiano intraveduta. Veggo che dovrei di molto più estenderla, ma per ora basti il detto, il dippiù me il riserbo per quel trattato ideologico che ho promesso di fare allor che ho parlato dell'altra mia teorica intorno alle idee.

CAPO XXVI

Da tutto questo che siam venuti ragionando intorno al sistema ideologico del Galluppi, chiaramente oramai si scorge come egli adagi tutta la sua filosofia sulla formola della *percezione*, o che anzi da questa la sviscerì ed estragga; onde è che ella ne prende il nome di *filosofia sperimentale*. Di fatti, la percezione non è altra cosa che la facoltà sperimentale, che si esercita sul campo della coscienza. La coscienza, se così posso dire, è il teatro dell' interno dramma dello spirito: la *materia* di questo dramma sono i fatti, gli avvenimenti, le operazioni tutte dell' anima, non escluse le sue idee: le *facoltà* ne sono gli *attori*: lo *spirito* ne è il *protagonista*: e la *percezione* ne è lo *spettatore*. La coscienza dunque è il seminario di tutte le umane conoscenze; poichè nella coscienza appunto vanno elleno a far lor mostra e comparsa, e non solo le conoscenze contingenti ma anco le assolute, ed il filosofo è là appunto che scende a studiarle tutte. Ma se la percezione è là entro che le trova, o in altra guisa, se la esperienza le cerca e le rinviene in quel fondo, sarebbe a dire che ella perciò se le *crei*, se le *causi*, se le *produca*? Chi sperimenta, si esercita a *rinvenire*, o a *fare*? O altrimenti ancora, l' esperienza è mezzo, o principio?

Ho inteso molto encomiare i filosofi sperimentali, come quelli che per nulla si dilungano dalla natura umana, che a lei sola scrupolosamente si attengono, e che (badate a questo) *dalla esperienza traggono ogni sorta di umana conoscenza*. In quanto alla prima parte, cioè che la esperienza sia la più esatta estimatrice della natura umana, e questo va bene: ma in quanto alla seconda, cioè che dalla esperienza si possa trarre

ogni sorta di umana conoscenza, questo poi no. Se la sperienza fosse *creatrice*, e ciò starebbe, ma se la sperienza è *indagatrice*, *ricercatrice*, *inquisitrice*, e come può ciò asserirsi di lei? La sperienza è un grande mezzo, anzi il solo che valga a menarci dirittamente allo scopo, senza tema di smarrimento, questo è vero: la sperienza ha fatto la grandezza e l'incremento delle scienze vuoi fisiche, vuoi speculative: ma però sempre come *mezzo*, come *strumento*, come *metodo*, e mai come *origine* e *fonte* di produzione. Porre dunque la sperienza (che è mezzo) come origine e principio delle umane conoscenze, è confondere il mezzo col principio.

Quando il fisico va a sperimentare il regno della natura, e sperimentando vi scovre le leggi eterne del creato, chi direbbe che egli abbia tratte queste leggi dalla esperienza, (quantunque per mezzo suo le abbia rinvenute), o che la esperienza gliele abbia prodotte? Tutti han detto che Galileo e Newton furono di grandi scovritori, ma nessuno li ha detti inventori, ed essi del mezzo dell'esperienza si servirono appunto per iscovrire. Fu dall'esperienza forse che essi trassero le leggi dei gravi, e quella dell'attrazione universale, o queste leggi già erano, e col mezzo dell'esperienza non furono che rinvenute?

Lo stesso è a dire dell'esperienza interna. Chi cerca nello spirito, forse vi trova ciò che vi cerca, e corona le sue indagini di felici risultati; ma è perciò che egli ve li produca? E se la percezione è la facoltà sperimentale per eccellenza, (dico la facoltà sperimentale del mondo psicologico) come dire che la percezione è produttiva? Come dire che le idee derivino da lei? Perchè con questo mezzo si cerca e si trova, dunque da questo si estrae? *Cum hoc, ergo propter hoc?*

La filosofia sperimentale, ella è una filosofia regolare fino a un certo punto, ma ella non si eleva di una spanna dalla cerchia del finito. Forse ti spianerà la via per andare sino alle

vere origini e sorgenti delle umane conoscenze, ma l'infinito per lei, le leggi prime, i primi veri restano intatti, inaccessi, vergini della nostra audacia. E se alla filosofia togliete questa audacia, questa alta speculazione, questo trascendentalismo, ella è morta, o al più al più, non rimarrà di lei che uno scheletro, e la si ridurrà ad essere non altro che una *storia ben classificata dello spirito*, una *statistica dell'anima*, una *biografia del pensiero*, senza che punto nè poco giunga a sodisfare i bisogni dello spirito, senza che ne pacifichi la guerra, senza che ne appaghi le necessità. E se la filosofia non fa tutto questo, e non si sforza di farlo, ella non è niente più che un boccio di scola, una palestra chiusa, un campo ridotto in poche mani morte, una boriosa inezia.

Pare che io sia uscito dal proposito, ma non è così. Al Galluppi è stata tributata lode, anche dagli oltramontani, di spirito positivo e sperimentale: *egli*, ha detto l'Hamilton, *non tralascia mai l'esperienza*, *e contro l'uso dei razionalisti, raccoglie scrupolosamente i particolari più minuti*, *che il metodo empirico ha potuto osservare nei fenomeni psicologici*. Se con ciò avesse voluto intendere l'Hamilton che, come secondo lui ha fatto il Galluppi, sperimentalmente si debbon raccogliere tutti i materiali per costruirne poi l'edificio scientifico, e raccoglierli tali quali la natura li dà, e noi stiamo con lui: ma se vuole intendere che la filosofia sperimentale sia la sola, la vera, la compiuta filosofia, e noi dissentiamo di gran lunga dal suo parere.

Questo però è il parere generalmente di tutta la scola Scozzese, e però l'Hamilton l'intende in questo secondo modo. E il Galluppi non una volta se lo ha ripetuto a se medesimo con sodisfazione, dicendo che egli non si è dipartito per nulla dalla esperienza, e che da lei ha tratta tutta la sua filosofia.

Ma con ciò il Galluppi ha fatto fare un passo più in là alla

scienza? Noi crediamo di no. Egli non ha fatto di più che quello stesso che gli altri sperimentali avean già fatto prima di lui. E gli sperimentali in generale che cosa han fatto per la scienza? Han fatto molto, in quanto han disposti tutti i materiali necessarii alla sua costruzione: ma han fatto nulla, in quantochè non han potuto, o saputo, per se stessi costruirla e complementarla.

La esperienza non offre che *dati*, ma i dati non sono ancora la scienza, quantunque siano gli elementi su cui la scienza si fonda.

La esperienza non offre altro che il puro *che*: la scienza però sta al di là del *che*, ella sta nel *perchè*, e il *perchè* non può darlo l'esperienza.

In una parola, per abbreviare la quistione, la percezione è soggettiva, e dal soggetto non si può altro derivare che il solo finito (che è il dato dell'esperienza psicologica, di che noi parliamo), o tutto al più l'indefinito, ma mai l'infinito (che è quello appunto che cerca la filosofia perchè sia la vera scienza di ciò che *è*).

Il Galluppi in un luogo se ne è accorto, e come che corrivo a voler tutto originar dal soggetto, ha cercato di fare una distinzione tra l'*origine*, e il *valore* delle idee, dichiarando che talune idee erano soggettive tanto per la loro origine che per il loro valore, e talune altre erano soggettive riguardo all'origine, ma oggettive, riguardo al valore. Ecco le sue parole « Io distinguo due specie di idee soggettive, alcune soggettive riguardo alla loro origine, ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche: altre soggettive riguardo alla loro origine, ma oggettive riguardo al valore: tal'è l'idea dell'infinito ».

Come sia possibile che un' idea di origine soggettiva abbia poi un valore oggettivo, questo confesso di non capirlo. Il soggetto non fa l'oggetto, perchè il soggetto non ha potenza

creatrice, e non potendo far l'oggetto, non può farne neppure l'idea, poichè originerebbe *a posteriori* l'idea di ciò che è *a priori*, che è quanto dire, si creerebbe un'idea finita dell'infinito. Le idee necessarie, voglio dire quelle che esprimono enti necessarii, sieno essi logici, sieno ontologici, non se le può far lo spirito, e però non sono idee originate da lui, ma idee originarie in lui, sicchè dir le idee necessarie soggettive, cioè formate dal soggetto, è dire una contradizione. Però se per idee soggettive necessarie si vuole intendere che lo spirito le trova nel soggetto, cioè in se stesso, va bene: ma se per idee soggettive necessarie si vuole intendere che lo spirito le origini da se medesimo, che è quanto dire se le formi, e questo no. Il soggetto non è capace di formarsi l'idea dell'oggetto assoluto, perchè i mezzi di cui può disporre il soggetto son tutti mezzi finiti, e l'idea dell'assoluto è infinita quanto l'essere stesso assoluto che contiene: o dico meglio, l'idea dell'assoluto, appunto perchè tale, toglie ogni capacità allo spirito di potersela formare, ella è per se medesima, ed è la necessaria rivelazione di un essere necessario, ella è quel lume della mente che luce di luce propria, e non patisce formazione veruna.

Non dico poi come possano esser soggettive sì per l'origine che per il valore le idee delle *relazioni logiche,* le quali son totalmente *a priori* nello spirito, e però per se necessarie. Su queste relazioni son fondati tutti i giudizii *analitici a priori* non che *i sintetici a priori:* or se i giudizii sono a priori, come nol sarebbero le relazioni dalle quali questi giudizii son costituiti?

Quando più oggetti si presentano dinnanzi allo spirito, e lo spirito li osserva, certo non è in suo arbitrio di porvi oppur no una relazione, sia essa affermativa, sia negativa; egli vi è costretto dalla necessità stessa della relazione che l'obbliga. Nessuna cosa è indifferente ad un'altra nel mondo, tutto sta in attinenza, in reciprocità, in nesso: o le cose convengono, o

disconvengono, e ciò di necessità: e questa necessità di convenienza e di disconvenienza non è forse la necessaria legge dell'*identità* e della *diversità*? Ogni relazione dunque in ultima analisi viene a ridursi alla legge d'identità e di diversità, e se le idee d'identità e di diversità son necessarie per lo spirito, necessaria anch'essa è quella di relazione, che all'identità e alla diversità si riduce: e se son tutte necessarie, cioè a *priori* nello spirito, come volerle pretendere di origine soggettiva?

CAPO XXVII

Ed eccoci al terzo capitolo del Galluppi, ove egli parla appunto di queste idee.

Tralascio di esaminare le prove che il Galluppi dà intorno alla natura dell'*io*, ed a quella del *fuor di me*, come l'una sia *semplice*, e l'altra *composta*, come l'io sia *uno*, e il fuor di me *multiplice*, come al primo convenga *identità*, al secondo la *diversità*: sì perchè il Galluppi l'ha fatto, e l'ha fatto bene: sì perchè è una cosa oggimai così notoria da non potersene più dubitare (di certi problemi ha già giudicato il mondo, e chi vuol seguitare a giudicarne fa opera frustranea e del tutto infruttuosa): sì ancora perchè io non credo abbisognarci molto spreco di prove per un fatto così evidente per se medesimo qual è la *concezione* della semplicità del *me*, e la *percezione* della multiplicità del *fuor di me*. Queste son verità prime, e di spontanea ammissione, alle quali lo spirito si vede obbligato dalla evidenza stessa della cosa. Non voglio però tralasciar di dire che la prova più stringente sarebbe questa. Se il mondo è *multiplice* (e questa è una verità di fatto incontrastabile), l'*io* di necessità deve essere *uno* per poter asserire la *multiplicità* del fuor di se, poichè la multiplicità per essere appresa come moltiplicità, abbisogna che sia unificata, per così dire, nell'unità del conoscitore, acciocchè in uno sappia tutte le sue parti, e le abbia presenti tutte alla sua apprensiva, altrimenti non avrebbe nessuna ragione di dire, è *multiplice*. Questo è argomento di Obes, ed è senza replica.

Tralascio ancora di esaminare la omai vana e futile quistione Condillacchiana intorno ai *sensi*, ed alla loro *capacità og-*

gettiva. Il Galluppi gli ha opposte dalle buone ragioni, riconoscendo a tutti i sensi un eguale valore, e tutti in ultimo riducendo a *tatto* (al senso fondamentale di Condillac). Che l'idea poi del corpo possa trarre sua origine tanto dalle sensazioni del tatto, quanto da quelle della vista, come in ultimo conclude il Galluppi, questo è quello che non gli abbiamo potuto in tutti i conti menar buono.

La nostra teorica è posta — in generale tutti i sensi sono egualmente insufficienti a poterci dare qualche cosa di reale in se, ma son tutti egualmente buoni a darcene l'*occasione* nel fenomeno.

Torniamo ora alla formola.

L'io sente se, e le sue modificazioni, il fuor di se, e le modificazioni esteriori. Per non prendere equivoco sull'ambigua espressione del Galluppi il quale usa promiscuamente ora il *sentire* ora il *percepire* nello stesso senso, ed all'ufficio medesimo, sappiasi che egli per *sentire* intende sempre il *percepire*, l'aver coscienza: (e se altrove non l'ho detto, lo dico qui; il *percepire* non è facoltà a se, ma è atto, operazion di coscienza), poichè egli già si è dichiarato altrove che alla *coscienza* dava nome di *sensibilità interna* (vecchio stile del materialismo). Sicchè senza più tornare su questa confusa maniera d'esprimersi del Galluppi, venghiamo alla disamina dell'idee di *Unità* di *Totalità*, d'*Identità*, e di *Diversità*.

Esponiamo da prima il Galluppi.

L'io si percepisce come *uno*, come *semplice*, come *indivisibile*, ed in questo sentimento stesso dell'io noi sentiamo, cioè percepiamo, il sentimento dell'*Unità*. L'origine dunque dell'*Unità* sta nel sentimento.

Noi abbiamo l'idea dell'*unità*, egli dice, e questo è un fatto incontrastabile che l'esperienza interna ci manifesta. Questa idea, è *assoluta*, e non già *relativa*, poichè l'*unità relativa*

è *unità divisibile*, e ciò che è divisibile è un *tutto*, che noi impropriamente chiamiamo *uno*, ma che in vero non è *uno*. La vera *unità è assoluta*, *indivisibile*, *semplice*, *metafisica*. E per qual mezzo è che noi possiamo *acquistar* l'idea di *unità*? (è sempre il Galluppi che parla). Certo ella non può derivarsi immediatamente dalle nostre interne sensazioni: ma si trarrebbe una falsa illazione, se si concludesse che questa nozione non potesse derivarsi dal *senso interno*.

Io vi ho mostrato, egli seguita a dire, che noi abbiamo il *sentimento* di due unità, dell'unità sintetica del pensiero, e dell'unità metafisica del me. Questa seconda unità è la vera unità assoluta. L'unità dunque deriva dal sentimento del me, il quale percependo se stesso come uno, percepisce contemporaneamente l'idea dell'unità. Fin qui il Galluppi.

Ma noi domandiamo al Galluppi: potea mai lo spirito percepirsi come uno se anticipatamente non avesse avuta l'idea dell'unità? Se lo spirito si è percepito, e si è trovato uno, l'idea dell'unità già dovea essere in lui prima della percezione di se stesso, poichè egli l'ha trovata per anticipazione nel sentimento, non già che l'abbia estratta dal sentimento: e se il sentimento è stato sentimento dell'uno, lo è stato appunto per l'idea dall'unità preesistente, non già che esso abbia costituita l'unità. Insomma, l'io si costituisce come uno, o si trova uno? E se è vero che non è egli stesso che si costituisce tale, ma si trova tale, è vero altresì che l'idea dell'unità è per se stessa primitivamente nello spirito, nè lo spirito la trae dal sentimento, ma è superiore ad ogni che sia sentimento, e se il sentimento è uno, lo è appunto per l'idea dell'unità che lo costituisce tale. L'io si concepisce immediatamente, (e questo anche per il Galluppi, quantunque per lui si percepisca), e immediatamente si concepisce come uno; or come potrebbe ciò essere, se l'idea dell'*unità* non fosse già in lui per anti-

cipazione? Qual ragione avrebbe l'io di dirsi uno, se non avesse l'idea dell'*unità*? E come saprebbe egli di esser uno senza questa idea?

Voi stesso, sig. Galluppi, avete detto che l'idea dell'*unità* è un'*idea metafisica*, cioè a *priori*, or come vi può capire in mente che ella possa trarsi, originarsi dal sentimento, che è quanto dire a *posteriori*, sperimentalmente? E non è un contradirvi pochi versi dopo, là dove dite, che facendo l'analisi del sentimento del me, il quale sente un fuor di me, questa nozione (cioè l'idea d'unità) si *mostra* chiaramente in noi? Che vuol dire quel *si mostra*? Nol vuol dir forse che ella si trova bella e fatta nello spirito? Vedete caso! Il più delle volte, non volendo, s'intoppa nel vero.

Concludiamo dunque: l'idea dell'*unità*, come tutte l'idee necessarie, non riconosce origine, e a volerla cercare (e poi nella percezione) è un voler contradire la natura essenziale di questa idea.

Passiamo all'idea dell'*identità*.

Quando lo spirito generaleggia, ei non fa che carpire tra tanti individui ciò che essi hanno d'identico per menarli all'uno. L'idea dell'*identità* dunque, come quella dell'*unità*, sono idee necessarie, senza di cui noi non avremmo nè logica (costituita dall'*identità*), nè ontologia (costituita dall'*unità*). Ma se all'idea dell'*unità* noi non abbiamo trovata origine, perchè originaria, ci affaticheremo noi forse per trovarla a quella dell'*identità*?

Galluppi, al suo solito, vorrebbe trovarle un'origine, ed al suo solito vorrebbe trovarcela nello spirito (o meglio in una operazione dello spirito come or ora vedremo) quasichè lo spirito fosse capace a formarsi l'idea assoluta, o a dir meglio, quasichè l'idea assoluta fosse capace di formazione.

E da quale operazione vorrebbe farla nascere il Galluppi?

Dalla sintesi, siccome un elemento soggettivo dell'esperienza comparata. Ma la sintesi, come abbiam veduto più sopra, non può altra cosa produrre che soli astratti (generali) e se questa idea è assoluta (universale) per confessione dello stesso Galluppi, come è possibile che ella si possa derivar dalla sintesi? Dippiù, la sintesi, oltrechè non può produrla, non può neppure antecederla, poichè ne ha essa bisogno come di antecedente per far sua operazione, avvegnachè non si possa sintesizzare senza l'idea della *identità* e della *diversità*.

Sintesizzare è *paragonare*, mettere in relazione: or se in questa relazione è appunto che sta l'idea dell'*identico* (o del *diverso* se la relazione è negativa) come potrebbe la sintesi operare senza questa idea da cui è ella appunto costituita e possibilitata? La sintesi dunque non produce, come vorrebbe il Galluppi, ma suppone l'idea dell'*identità*.

E quello che è più curioso, questo è un argomento che o trovo in Galluppi stesso. *Il rapporto dell' identità*, egli dice, *è un elemento soggettivo necessario al generaleggiare delle nostre idee*. Or se *generaleggiare* non è altro che *sintesizzare*, e se per generaleggiare è necessario il rapporto dell'*identità* come elemento soggettivo, per sintesizzare esso è necessario ugualmente. Sentiamo ulteriormente il Galluppi, e riportiamo le sue stesse parole che più chiaramente spiegano questo pensiero. « I filosofi della scuola di Locke dicono che le idee generali nascono dal paragone dei particolari: ma si può loro domandare, donde nasce l'idea dell'*identità*? Questa domanda li gitterebbe nell' imbarazzo. Non potrebbero rispondere che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici, perchè non si può conoscere che A sia identica con B senza la nozione dell'*identità* (e volete una più chiara confessione per bocca dello stesso Galluppi?). Questa nozione dee dunque precedere qualunque generaleggiare, essa è una condizione acciocchè il

generaleggiare sia possibile ecc. — E quello stesso Galluppi che ha così parlato, poco dopo segue — Io convengo coll' illustre filosofo (Locke) che le idee dell'*identità* e della *diversità* non sono nello spirito prima delle sensazioni : che esse nell' ordine cronologico delle nostre conoscenze son posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo (e di fatti è una vera pretensione) che esse derivano dal soggetto conoscitore, non mica dalla sensazione, che lo spirito non ricava dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali alle nostre conoscenze, ma che li ricava dal proprio essere, che essi sono un *prodotto* della sua attività sintetica, cioè che esse nascono dalla sintesi. —

Or non è questo un aperto contradirsi ? Un confutar se stesso ?

L' *identità* è necessaria condizione della sintesi, e poi è ricavata dalla sintesi stessa. Io per me non so capirlo, e non capisco come il Galluppi non se ne sia accorto. Questo fa il volersi corrivare a trovar un' origine a ciò che non riconosce origine, a voler produrre il necessario, a voler creare l' increato.

Ma questo sbaglio facilmente si spiega nel Galluppi se si vuol por mente che egli ha confuso l'idee della *identità* e della *diversità* colla *somiglianza* e *dissomiglianza*. Ma sono elleno per avventura confondibili? Noi diciamo no. Difatti le prime due idee son fregiate del carattere di necessità e d' universalità, le seconde (che non già idee, ma sibben fenomeni sono) mancano assolutamente di questo carattere. Il rapporto dell' *identità* costituisce i giudizii analitici *a priori*, quello della somiglianza poi i giudizii sintetici *a posteriori*. Le idee di *identità* e di *diversità* sono dunque *a priori*, laddove la somiglianza e dissomiglianza sono *a posteriori*, e nascono dalla esperienza. Quelle sono attributi metafisici, queste sono attributi fisici. Quelle

sono vere idee, queste sono pure qualità; sicchè in tutti i conti e in tutte le guise non si possono confondere e scambiare le une per l'altre.

A concludere dunque diciamo che le idee di *unità* e di *identità* sono per anticipazione nello spirito, ed anteriori a tutti i sentimenti sì interni che esterni.

CAPO XXVIII

Di qui passa il Galluppi a far l'analisi delle idee di *sostanza* e di *accidente*, di *causa* e di *effetto*: e dietro a lui passiamo ancor noi colla nostra critica.

L'idea di *sostanza*, egli dice, è un idea necessaria. Nella percezione del *me* e dei suoi modi, del *fuor di me* e dei modi esteriori, distinguendo noi i modi dalla cosa, ci resta l'idea di cosa separata dai modi, e questa è appunto l'idea di *sostanza*. La nozione dunque della *cosa*, della *sostanza*, ci viene sì dalla percezione del dentro di me, che da quella del fuor di me. Questa percezione però comincia con esser singolare, ed in seguito poi divien generale. Difatti, in tutte le lingue, che sono l'espressione del pensiero universale dei popoli, si trova sempre in primo luogo la persona prima, l'*io*, ed in ultimo la persona (o la cosa) generale, cioè non più l'io individuo, ma l'io umano, e non più la tale o tal altra cosa (il concreto) ma la cosa generale.

I Filosofi della scola Lockiana e Condillacchiana, cioè i sensisti, negano l'idea della sostanza, dicendo che noi non possiamo averne nessuna nozione, poichè *sentendo* non sentiamo altro che *qualità*. Essi con ciò fanno a vedere che ignorano la natura umana, ma però stanno bene in logica: ignorano la natura umana, perchè la vogliono ridurre tutta a sensazione: stanno bene in logica, in quantochè col solo senso non si può altro conoscere (sentire) che sole qualità.

Spenderemo noi più parole a combattere il sensismo di vecchia data? Meritano essi più l'onore di una polemica? Però non avremmo voluto che il Galluppi li avesse presi a combat-

tere per la conseguenza: la conseguenza è legittima, perchè logicamente derivata (ammesso il principio che l'uomo sia tutto senso): egli avrebbe dovuto combatterli piuttosto per il principio, poichè il principio è quello che è antifilosofico.

L'idea di *sostanza*, prosegue il Galluppi, è l'idea stessa dell'essere considerato come spoglio d'ogni modificazione, come destituito d'ogni qualità. Questa considerazione per altro è una mera astrazione (e il Galluppi l'ha bene osservato).

La *sostanza*, sia che si consideri al di dentro, sia al di fuori, non è mai senza modi. L'*io* puro di Fichte è un puro astratto, è un *io* vuoto, un *io* *X*: l'io della natura umana (al di là della quale non so qual altro *io* possa starci, a meno che non sia l'aereo e tenebroso *io* alemanno) è l'io con tutti i suoi modi. Così del pari, il *fuor di me puro*, cioè senza modi, è un fuor di me che non esiste (a meno che non sia nella mente vorticosa di taluni filosofi) poichè il fuor di me della natura è ad una volta *sostanza* e *modo*, non potendosi dare *sostanza* senza *modo*, nè *modo* senza *sostanza*.

L'essere, e il modo d'essere, cioè la sostanza e gli accidenti, separati per se son niente; e se sono, egli è perchè sono uniti: sicchè ambidue, tanto la sostanza che i suoi modi convengono in ciò, cioè che sono *esistenza*, o in altra guisa, *realità*.

Però non bisogna confondere questa doppia esistenza, poichè l'esistenza della sostanza è esistenza *sufficiente*, e quella dei modi è esistenza *inerente*, cioè l'una è vera sussistenza (*quasi in se ipsa sistens*), e l'altra è semplice inerenza (*quae intantum existit quatenus inhaeret*).

Ecco presso a poco l'analisi del Galluppi intorno all'idea di sostanza, e a quella dell'accidente.

Ma se questa è la loro natura, quale è la loro origine? Dond'è che elle ci vengono? L'inerenza è un modo, e però

non può cader dubbio che ella ci venga della sensibilità (che è la via di tutti i modi), e che si percepisca dalla coscienza. E la sostanza? La sostanza è un'idea, un'idea necessaria, e come tutte le idee necessarie è primitiva, improdotta, innata.

Pure il Galluppi la vorrebbe far nascere, e la vorrebbe far nascere dalla solita origine, cioè dalla meditazione su i sentimenti, cioè dalla sintesi. Ma voi già sapete che cosa vale a produrre la sintesi, e se è possibile che l'assoluto possa derivar da lei.

E qui vò dare un criterio scientifico, che mi son dimenticato di darlo là dove ho parlato delle idee.

Tutto quello che porta necessità di essere in ontologia, porta pure primitività di concetto in ideologia: l'assoluto ente si rivela sempre nell'assoluta idea, e siccome l'essere necessario ontologicamente non riconosce produzione, così la sua idea psicologicamente non ammette origine. Volerla trovare, è voler far finito l'infinito. Torniamo alla sostanza.

L'idea di sostanza è l'idea madre della scienza, e però dello spirito, di cui la scienza è il più nobile prodotto.

L'idea di sostanza è l'idea fondamentale a cui tutte le altre idee vanno a ridursi, cioè che se psicologicamente (come concetti) son distinte da lei, ontologicamente però (come reali) non sono che lei stessa, perchè tutte vanno a ridursi all'espressione della sostanza. L'idea della sostanza dunque è la più necessaria, se così posso dire, di tutte le altre idee necessarie, e però è quella che meno riconosce origine, *ens est primum cognitum*, dicono gli scolastici.

L'idea di sostanza è la condizione assoluta dell'umana conoscibilità, del pensare, del sapere, dell'intendere, dell'analizzare, del sintesizzare, poichè la mente in ogni sua operazione la suppone sempre. Ogni nostro pensiero include la sostanza, ogni nostra parola (*verbum oris*) esprime l'essere

(*verbum rationis*). Pensare non si può niente, neppure il fenomeno, senza l'idea della sostanza, nè, parlando, altro si può esprimere che sostanza. Pensi tu l'infinito? Questo è l'essere, la sostanza. Pensi tu il finito? E questo è anche esso la sostanza, non più nel suo ideale, ma nella sua realizzazione, concretizzazione, oggettivazione. Insomma, o pensi l'infinito, e pensi l'essere; o pensi il finito, e non puoi non correre colla mente all'infinito che ne è la necessaria condizione.

Il finito chiama l'infinito, lo sveglia, lo suscita, poichè pensare il mutabile senza l'immutabile non si può: e tutto il problema che affanna l'umana ragione stà appunto in ciò, in determinare cioè le relazioni che passano tra il finito e l'infinito.

Ma diciamolo meglio ancora: ambidue questi termini cioè il finito e l'infinito si chiamano a vicenda, il finito come l'effetto che suppone necessariamente la sua causa, l'infinito come la causa che pone necessariamente il suo effetto. Noi non possiamo pensar l'un termine senza correr colla mente all'altro.

Ora il finito si *percepisce*, l'infinito nò, perchè l'infinito non è un fatto visibile alla coscienza come il finito: ma dall'altra parte l'infinito è necessario come condizione logica ed ontologica del finito, dunque l'infinito (dico la sua idea) in ogni operazione della mente è necessariamente presupposto, ma ciò che è necessariamente presupposto è, perciò l'idea dell'infinito (della sostanza) è per se, e non si forma, o si estrae dalle nostre facoltà. E come potrebbe estrarsi da un qualche esercizio facultativo l'idea di ciò che è necessaria condizione di qualsia esercizio delle nostre facoltà? Come può esser risultamento ciò che è necessario fondamento? E come può pretendere il Galluppi di volerla derivare dalla meditazione sui sentimenti, se nè meditazione, nè sentimenti, sono possibili senza l'idea di sostanza che loro presieda?

CAPO XXIX

Segue il Galluppi ad insistere sulla differenza che passa tra l'esistenza sussistente e l'esistenza inerente, l'una come *costante* ed *invariabile*, l'altra come *passaggera* e *successiva*, e così si avviene in una quistione, che egli spaccia in poche parole, e crede di aver risoluta con una citazione del P. Buffier, ma che di fatti non risolve.

La quistione veramente più che d'ideologia, è di ontologia, e della più alta ontologia, perchè quistione trascendente e di pura ragione: ma perchè egli la pone qui (e voi già sapete che il Galluppi in psicologia esamina molta parte d'ontologia), noi non vogliamo passarla senza osservazione, tanto più che è una quistione interessante.

La quistione è questa — *La sostanza senza alcuna modificazione, può ella esistere?* O in altra guisa, *può darsi un' esistenza sussistente senza un' esistenza inerente?* —

Il P. Buffier risponde così — se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e non l'è affatto essenziale, questa sostanza può stare senza modificazione. Così, un globo modificato attualmente dal moto, può trovarsi ben presto senza moto, poichè il globo è per se stesso essenzialmente globo anche senza moto, e la sua modificazione li è accidentale. Se al contrario la modificazione fa parte essenziale della cosa, e tal cosa intanto è tale in quanto che è così modificata, allora una tal cosa non può stare senza questa modificazione. Così, il fuoco non può stare senza la modificazione del moto, perchè essenzialmente il fuoco non consiste che in parti di

materia in moto, sicchè questa modificazione li è essenziale — Fin qui il Buffier.

Però la quistione, secondo noi, non è stata risoluta nè dal Galluppi che cita, nè dal Buffier che è citato. Non dal Galluppi, perchè egli crede che il Buffier l'abbia risoluta, tanto che il cita in autorità: non dal Buffier perchè egli col fatto non l'ha risoluta, avendo scambiata e confusa una quistione per un'altra, la quale è affatto estranea a quella che si era proposto. Di fatti (e fa meraviglia che il Galluppi non se ne sia addato) il P. Buffier ha confusa la materia colla sostanza, il corpo colla esistenza sussistente. L'esempio del *globo* e del *fuoco* è un esempio di due corpi, i quali di talune modificazioni possono far senza, di talun'altre no. Ma non era di questo che si cercava la soluzione, cioè non si voleva sapere se il corpo possa oppur nò stare senza modificazioni, ma altrimenti si cercava sapere se la sostanza possa stare indipendentemente dall'*inerenza*: e tra sostanza e corpo passa tanta differenza quanta ne passa tra Fisica e Metafisica.

La quistione è di suprema importanza, e quantunque non sia questo il luogo di trattarla (poichè quistione di alta ontologia), pure, perchè della sua soluzione deriva molta luce sulla teorica della *Causalità* (di cui or ora dobbiamo tener parola) e ne facilita e spiana l'intendimento, io vò dirne quel tanto che mi valga al proposito.

Sostanza, *quasi sub-stans*, è ciò che sta sotto all'apparenza, e però non è nè *visibile*, nè *percettibile*, ma solo *concepibile*. La sostanza è, l'inerenza *apparisce*. Ma la sostanza intanto è per noi, in quanto opera sopra di noi, e noi non potremmo concepirla senza sua attività, anzi è come attività propriamente che noi la sappiamo. Sostanza senza attività sarebbe sostanza morta, sarebbe negazione di essere, sarebbe il *niente* (almeno tale sarebbe per noi). La *sostanza* dunque e l'*attività* si con-

vertono l' una nell' altra, e i Latini colle parole *vis et potestas* dinotavano la sostanza. Ma sostanza attiva è sostanza continuamente operante, e chi continuamente opera è causa efficiente dell'operato, la sostanza dunque è ad una volta sostanza e causa, e la causa intanto è causa inquanto che è sostanza. Chi pone perciò necessaria la sostanza, pone necessaria ancor essa la causa, e ponendo la necessità della causa nella necessità della sostanza, pone necessaria attività nella sostanza. Or la perenne attività della sostanza essendo quella che opera tutti i fenomeni che noi subiamo nelle nostre modificazioni, e queste modificazioni, essendo un puro modo nostro di sentire, considerate entro noi; ma considerate poi fuori noi, ossia, per dir così, rimenate all' oggetto donde elle ci vengono prodotte, tramutandosi, o meglio estimandosi come tante *reali inerenze* della sostanza, come tanti modi oggettivi dell' essere, però ne viene che *sostanza* non possa star senza *inerenza.*

La *sostanza* dunque non può star senza *inerenza*, perchè la *sostanza* non può star senza *attività*, e l'*attività* è appunto quella che fuori di noi costituisce l'*inerenza* della sostanza, cioè per meglio dire, quella che vale a produrre tutte le modificazioni che noi subiamo, e che noi consideriamo come poste fuori noi, e attaccate all'essere, sicchè la necessaria *attività* della *sostanza* porta con se la necessità dell'*inerenza*; *inerenza* che noi crediamo appartener realmente alla cosa, ma che, a soggettivamente considerarla, non appartiene che a noi, è modo della nostra impressionabilità, e non già della cosa, ma che la cosa vale a produrre per mezzo della sua *attività*. L'inerenza dunque, come noi la consideriamo, anzi come tutti dovrebbero considerarla, *realmente* è lo stesso che l'attività della sostanza, *fenomenicamente* poi è modo nostro di subire questa *attività*.

Tutti, non escluso il Galluppi, ammettono che il mondo sia

una forza viva, e che come tale operi continuamente sopra di noi, e che se tale non fosse, noi nol sapremmo, perchè nol sentiremmo, avvegnachè per esser sentito (e poscia ammesso) egli deve operar sopra di noi. Questa operazione è figlia di quella forza (che noi abbiamo chiamata *attività*), che costituisce quasi l'anima del mondo, e che gli antichi per le voci di *virtù, potenze, qualitati occulte* significavano. Or se tutti convengono che il mondo sia una forza, tutti egualmente debbono convenire che egli sia una continua *attività* o *causalità*: ma la continua *attività* porta con se continue modificazioni sopra noi, e le modificazioni considerate fuori noi, impropriamente le intendiamo appartenere alla cosa, e le diciamo inerenze della cosa stessa, perciò cosa (sostanza) senza *inerenza* (oggettivamente considerata l'*inerenza*) non può stare, giusto perchè *sostanza* senza *attività* non è. Ed ecco risoluta la quistione, che secondo pare a noi, tanto il Galluppi quanto il Buffier hanno elusa invece di risolvere.

E così ci troviamo di aver messo l'addentellato per passare all'idea di *causalità*.

CAPO XXX

L' idea di *causa* è così necessaria per lo spirito come è necessaria l'idea di *sostanza*, come quelle che in fondo sono lo stesso; e però ambedue queste idee sono *originarie, primitive, innate.* Sotto la prima idea, (quella di *sostanza*) è stato dai filosofi della storia compreso tutto il mondo antico, il mondo ontologico; sotto la seconda, (quella della *causa*) tutto il mondo moderno, il mondo psicologico; cioè a dire che il mondo pagano si è tutto avvolto e sviluppato sotto il principio della *sostanzialità* (*fatalismo*), e il mondo cristiano sotto quello della *causalità*, (*egoismo*). *Sostanza* e *causa* adunque son due generi, due principii, due tipi, due idee (intesa la parola idea nel suo vero senso, cioè come *spezie razionale*).

La necessità dell'idea di *causalità* si rivela anche più nella necessità della sua legge categorica, legge infinita e di necessaria credenza per tutti, legge a cui non si può resistere senza oppugnare la propria natura, e mostrarsi ribelle alla ragione, poichè è condizione dell'essere umano (condizione che costituisce la nostra razionabilità) di riconoscere ed ammettere tutte le leggi della ragione.

La legge della *causalità* è questa — *non ci è fatto senza causa* — cioè che noi non possiamo non ammettere un principio a tutto ciò che avviene, e che siamo forzati dalla fatalità stessa della nostra ragione a riconoscere un *perchè*, una *causa efficiente* ad ogni cosa, a meno che la cosa per se stessa non sia *causa*. Sicchè nella legge della *causalità* va inclusa benanco quello della *reciprocità*, perchè tra la *causa* e l'*effetto* è così ne-

cessaria la *relazione*, che l' *effetto* non è mica realizzabile senza la *causa* produttrice, e la *causa* non può esser mai senza produzione di *effetto*. *Causa* che non produce, veramente *causa* non è, poichè la *causa* intanto è *causa* in quantochè fa: ed *effetto* non può mai essere senza *causa* effettrice, perchè l'*effetto* è un prodotto che abbisogna di un produttore, sicchè tra l'*effetto* e la *causa* ci ha tanta *reciprocità* che ambidue si contengono a vicenda; l'*effetto* contiene la *causa*, poichè l' *effetto* non è che la *causa* stessa in *atto*, e la *causa* contiene l'*effetto*, poichè la *causa* non è che l' *effetto* stesso in *potenza*. Tra *causa* ed *effetto* dunque ci passa una *connessione necessaria*.

David Hume, filosofo della più alta penetrazione che vanti l' Inghilterra, ma però filosofo inglese, cioè a dire esclusivamente analitico, lockianamente sensista, e logicamente scettico, ha negata l'idea di *connessione* tra *causa* ed *effetto*, e generalmente tra tutti i fatti della natura.

Hume è un atleta invincibile nell'arena dell' esperienza: la sua logica è un arme che non si spezza così facilmente, e a volerlo combattere, bisogna saperlo cacciare da quella palestra, e portarlo sopra altra arena.

L' esperienza non ci dice il *perchè* delle cose, ma solo il *che*: ella si esercita sopra *fatti* non sopra *ragioni*, e però voler dire che noi abbiamo l' idea di *causalità* per mezzo dell' *esperienza*, è voler dire l'impossibile: e in ciò a ragione Hume — L'esperienza non ci dice nulla di ciò che sopranza i fatti.

Ma l'esperienza, diciam noi, costituisce ella tutta la filosofia? Certo che no. Se lo spirito non vi aggiunge la parte scientifica, la esperienza sola non ci darà un H di scienza. È lo spirito quello che fa la scienza, o a dir meglio, è lo spirito quello che impone la scienza alle cose, e non già le cose che la importino allo spirito (prego il lettore a riflettere a questo).

Le cose son *tanti indifferenti* quando l'*io* non aggiunge loro

le sue leggi, e se la scienza sta appunto nelle leggi, la scienza sta nell'*io*, e da lui solo si ricava.

L'esperienza ci dà solamente i fatti così come sono in natura, cioè o in successione o in simultaneità; (e questo sì dentro che fuori noi); ma con ciò non si perverrà certo a far la scienza, la quale non vive di fatti ma di ragione di fatti, non di *che* ma di *perchè*.

E questo *perchè* appunto, questo principio scientifico è quello che lo spirito impone alla cosa, traendolo dal fondo suo proprio. Ora andatemi a dire che la scienza possa costituirsi colla sola analisi, e colla sola esperienza!

Che cosa fa l'analisi? Cerca i fatti. Che cosa fa l'esperienza? multiplica le osservazioni sui fatti. Ma cercando, e multiplicando le ricerche, si sarà fatto di più forse, che preparare i materiali per la costruzione della scienza? la quale poi per esser costruita e completata abbisogna di un architetto, che ordini questi materiali, che li conformi a certe sue intellezioni, a certe sue leggi; e solamente così si può aver la scienza. E questo architetto non è egli forse lo spirito? Così il marmo non è ancora statua, se lo statuario non vi aggiunge la forma tipica della sua mente, e lo divien solo dopo che ciò si è fatto. Per la qual cosa diciamo: il *che* dell'esperienza essere necessario sì per la scienza, ma non costituirla. Lo spirito vi aggiunge sempre il suo *perchè*, e da quest'atto del *porre*, o meglio dell'*imporre*, è appunto che risulta la scienza.

E sì: lo spirito non è un osservatore inerte e indifferente delle cose, egli non è un discepolo passivo della natura, ma ne è il duce, il maestro; e tutto egli pone a scrutinio, a tutto impone le sue leggi, leggi però a cui egli stesso obbedisce.

E tra le altre leggi a cui ubbidisce lo spirito stà perprima quella della *connessione necessaria* che egli è obbligato a porre tra il fatto e la causa. Tutto è in relazione. Cosa, per lo spirito,

non è indifferente a cosa, cioè voglio dire che lo spirito per legge di propria natura è forzato veder le cose tutte in relazione tra di loro, sia questa affermativa, sia negativa, ma sempre però in relazione. E se questa relazione è necessaria per lo spirito tra le cose simultanee, quanto più ella sol deve essere per le cose successive? per il primo, e il poi? La relazione dunque è necessaria tra le cose, qualunque esse sieno, ed è una visione dello spirito a cui non si può mai denegare l'occhio della mente.

Hume questo non l'ha veduto, e non poteva egli vederlo dalla bassa posizione in cui si era situato, che è quella dell'esperienza. La filosofia però oltre all'esperienza (che è la parte materiale e preliminare della scienza) si compie di *visioni*, di *atti speculari*, di *supreme intellezioni*, di *concetti*, di *leggi*, di *forme assolute*, alle quali deve sottostare e far di base la esperienza, se vuol essere fondamento bastevole alla scienza.

Ed era a questo punto di veduta che avrebbe dovuto elevare il Galluppi la quistione per combattere Hume vittoriosamente: ma egli non l'ha fatto, ed ha voluto piuttosto combatterlo nell'arena stessa dell'esperienza, e coll'arme stessa dell'analisi; sicchè, quantunque siasi aiutato di buoni ragionamenti, non è riuscito punto a cacciarlo fuori della palestra. In quell'agone Hume è un eroe, e Galluppi non gli stava bene a fronte.

Gli sperimentali, i puri analisti, in generale tutti i sensisti, bisogna svellerli, sollevarli dal suolo, acciocchè loro manchi l'appoggio per sostenersi, a quella guisa che Ercole facea con Antéo, e solo così si potrà avere sopra loro la vittoria.

Il Galluppi dunque non è riuscito perfettamente a combattere Hume, perchè Hume stà bene nella situazione in cui si è locato, e chi scende a combatterlo là, corre pericolo d'essérne battuto.

Hume ha detto — io non veggo che fatti in *successione*, e non già in *connessione*; poichè se tra questi fatti fosse veramente una *connessione*, ed allora il primo fatto dovrebbe di necessità contener la ragione del secondo, ed ogni causa dovrebbe comprendere in sè la ragione di ogni effetto, e noi dovremmo avere scienza di questa ragione, ossia dovremmo sapere il perchè l'un fatto crei l'altro fatto, e come ne abbia la potenza, e in che sia riposta la necessità della dipendenza dell'un fatto dall' altro. Ma questo noi nol troviamo in natura ove tutto è contingenza, la natura non ci obbliga a porre nessuna *connessione* tra una causa ed un effetto, nè io posso obbligar me stesso quando sono in facoltà di poter pensare il contrario: se posta una causa noi ci sentissimo obbligati a porre necessariamente l'effetto, ed allora dovremmo sapere il perchè da quella causa quell'effetto proceda, e non possa procederne un altro, o forse anche nessuno; ossia dovremmo posseder la scienza del perchè quella causa possa solo quell'effetto produrre, e non un altro. Tutto quello che non lega il nostro intendimento, in modo da non poter noi pensare il contrario, non lega nettampoco il nostro assentimento. E in natura niente ci lega, perchè là tutto è contingente, tutto mutevole, e quantunque un fatto siasi avverato per me un milione di volte, pure io posso pensare che alla milionesima ed una avvenga di accader diversamente. Quando io posso pensare che da quella cosa son possibili a derivare mille effetti, io non vedo nessuna obbligazione in me che mi forzasse ad ammettere una *connessione necessaria* tra quella cosa e quegli effetti, potendone venire uno piuttosto che un altro, ma solo li veggo in congiunzione colla cosa: o altrimenti, quando io non so (non ho scienza), perchè da quella causa debba derivare quel dato effetto, io non mi sento obbligato a porvi nessuna relazione di *connessione*, poichè non ce la trovo, ma solo ci trovo una relazion di *congiunzione*.

Così il sole nasce sempre in *congiunzione* colla luce, ma il sole è egli la *causa* della luce? E non sarebbe possibile che fosse altri che la comunicasse al sole? E se egli ne è la causa, ne so io il *perchè*? di maniera che non possa pensar diversamente, e non possa affatto sospettare che altra sia la *causa* della luce? Questi due fatti, sole e luce, son per me in *congiunzione*, e non già in *connessione*, perchè niente m'impedisce di pensare che dimani nasca il sole, e non ci sia la luce, perchè forse è mancata la vera origine della luce.

Nè si creda che questo sia semplicemente per l'esperienza esteriore, poichè questo si avvera anche nell'esperienza interiore. Così ad ogni volere dell'anima vediamo seguire un'operazione del corpo, ma è stato il volere quello che ha prodotta quell'operazione? E come il volere, cosa ideale, può muovere il corpo, cosa materiale? Come lo spirito agisce sulla materia? O si sà, ed allora tra il volere e l'atto ci passa una *connession necessaria*: o noi si sa, ed allora ci ha semplicemente *congiunzione*, e non già *connessione*. E certo non si sa, perchè se si sapesse, si saprebbe egualmente da tutti, e sarebbe ammesso di tutti: e pure Nicola Malebranche e Guglielmo Leibnitz, per ispiegare questo fatto, non contenti della teoria comune, son ricorsi ambidue a due ipotesi, l'uno al *concorso di Dio*, l'altro all'*armonia prestabilita*. Dunque dov'è che si fonda questa pretesa *connessione* tra il volere e l'atto? Non sul fatto stesso, perchè il fatto non ce la dà: non sullo spirito perchè lo spirito non la conosce. Generalmente dunque di tutto ciò che è in natura noi non vediamo il *perchè*, ma solo il *che*, e però noi non siamo obbligati a porre nessun legame necessario tra il *perchè* che ignoriamo, e il *che*, che solamente conosciamo. Sicchè, a concludere, la nozione della *causalità* non procede da un principio *a priori*, ma risulta dall'*esperienza*: e se noi *aspettiamo* da cause simili effetti simili, noi lo facciamo per obbedire al *prin-*

cipio dell'abitudine, traendo nostre conclusioni da un legame *costante* (non già necessario) tra i diversi fenomeni, o pure traendolo dall'associazione delle nostre idee.

Così Hume, o almeno questa è la sua mente.

Ma noi rispondiamo a Hume: se l'esperienza non ci dà la scienza delle cose, egli è perchè la esperienza non ha il potere di darcela. La scienza deve aggiungerla lo spirito all'esperienza, e se la esperienza ci dà il che, lo spirito deve aggiungerci il *perchè*, e il *perchè* è contenuto tutto in lui; sicchè voi volendola cercare fuori, l'avete cercata dov' ella non era, ma se per l'opposto l'aveste cercata dentro, forse non sareste caduto nello scetticismo. E in vero, vediamo.

La luce à un fatto, ogni fatto deve aver la sua causa (e questa è una legge dello spirito a cui non si può resistere, ammeno che non si voglia negar lo spirito stesso, o che si sia così losco della mente da non vederla tra il fascio luminoso delle altre leggi dello spirito, a cui certo l'esperienza non si può elevare): or che sia il sole, o altra qualunque, la *causa* che produca la luce, questo non fà per la scienza speculativa, ma sempre però resta necessario che ci debba essere una *causa*, sia quale sia, la quale valga a produrre la luce: spetta poi all'alta fisica il dichiarare qual ella sia.

Così del pari ogni atto del corpo deve aver la sua *causa motrice*, sarà la *volontà*, o altra che sia, la *causa*, questo non importa alla pura speculativa, nè ignorandolo si detrae per nulla alla *legge*, spetta alla psicologia poi il determinare quale sia la vera causa, se cioè il volere, o Dio stesso.

Insomma io convengo con Hume, che i fatti empirici non ci porgon nessuna nozione di *connession necessaria*, e che l'esperienza non ce la può imporre: ma non è perciò che possa negarsi la legge stessa, ed è alla legge appunto che io chiamo il Hume.

In questo modo credo di ridurre in silenzio il Hume, se pure egli non vuol negarmi le leggi della propria natura, del proprio pensiero, le condizioni dell'esser proprio.

La *causa* di tale o tal altro fatto sarà questa, o pure quell'altra, ma sarà sempre una causa. Noi potremo ignorare pure la vera *causa*, ma ciò non toglie che ci sia la *causa*. Spetta alle scienze particolari il venir dichiarando quali sieno le vere cause de' varî effetti.

La filosofia sperimentale per non essersi potuta elevare sino alle estratte regioni dello spirito, sino alle leggi, è stata scettica riguardo a loro: ed unico mezzo per farla uscire da questo scetticismo è appunto di sollevarla dall'esperienza pura, d'innalzarla fino all' astratto del pensiero, e quivi squadernarle le leggi dell'umana intelligenza, e farla accorta che al di sopra di questo mondo reale fenomenico, empirico, sperimentale, ci ha un altro mondo, il mondo dell'assoluto, delle leggi, in cui solo riposa la scienza.

So ben io che ancora là, nel mondo dell'intelletto, si trova un certo scetticismo che non valgono ad acquetare tutti i conati della mente, se non che però questo secondo scetticismo è assai più scientifico del primo (qual'è stato per esempio lo scetticismo di Kant), ed è uno scetticismo che addimostra la debolezza della condizione dell'umana natura, e che in ultimo assorbe ogni conato della nostra mente; laddove lo scetticismo degli sperimentali è uno scetticismo più volgare, meno scientifico, perchè figlio della poca elevazione, e però più che di scienza, è condizione d'ignoranza.

Là, nella regione del concepibile si trova tutto il vero patrimonio dello spirito, là solamente si può gittare l'occhio sicuro del giudizio, e saggiarne la portata, ed è da quel punto che fa d'uopo bilanciare il valore delle cose. La scienza guarda dall' alto in basso, e non già dal basso in alto: e questo è

quello che distingue la filosofia da tutte le altre scienze, le quali cercano e si sottopongono ai principii, mentre ella l'impone questi principii sopra tutte le cose.

Bisogna dunque non restringere l'orizzonte della scienza, ma allargarlo per quanto più è possibile e per allargarlo bisogna salire, montare alto. La natura ce il dà, ce ne offre le condizioni, e perchè noi avremmo a disconoscerle, e attrincerarci nella sola esperienza, quando possiamo superarla?

La natura del nostro essere ci dice che non ci ha cosa, non avvenimento, non fatto, che non abbia la sua *ragion sufficiente;* che tutto ciò che avviene, avviene perchè deve avvenire, che tutto ha un *perchè,* una *ragione* che lo fa essere, che ogni cosa ha *capo*. E questa legge è quella che una delle più alte potestà scientifiche, Guglielmo Leibnizio, ha chiamata — *il principio della ragion sufficiente* — Ecco come il Leibnitz si esprime, *ragion sufficiente è ciò da cui s'intende perchè una cosa è piuttosto che non è: e perchè è tale piuttosto che non altra.*

Ed in ciò noi ci troviamo anche contrarii al Galluppi, il quale vorrebbe restringere questo principio ai soli contingenti e non al di là di loro, perchè egli dice, se tutto avesse la sua ragion sufficiente, allora anche Dio dovrebbe averla, lo che non può essere, perchè Dio è a se stesso ragion sufficiente, ed è la prima ragion sufficiente. Ma diciamo noi al Galluppi, non è vero che il solo contingente abbia la sua ragion sufficiente, ma ogni cosa ha questa ragion sufficiente, tanto il contingente, quanto l'assoluto, con questa differenza che il contingente l'ha fuori se, e l'assoluto l'ha dentro se, nella propria necessità, sicchè quando voi avete detto che Dio è per se stesso ragion sufficiente, avete detto bene, ma potevate anche dire, che Dio ha in se stesso la sua ragion sufficiente. Ed io dico di più. La ragion sufficiente stessa ha la sua ragion sufficiente, e l'ha appunto nella necessità di dover esser tale. Qual è la ragion suf-

ficiente perchè $2 + 2$ sia $= 4$? È la necessità del dover esser così, non potendo essere altrimenti, e però è una ragion che obbliga la nostra credenza.

Sicchè diciamo: tutto ha la sua ragione sufficiente: i contingenti hanno la loro ragion sufficiente fuori di se *(ab alio)*, gli assoluti l'hanno in se stessi *(a se)*, cioè nella necessità stessa del loro essere, o come i metafisici dicono, nella loro *intrinseca possibilità*, nella contradizione del non poter essere altrimenti.

La quistione, ben mi accorgo, avrebbe bisogno di maggiore esplicazione, ma io però non so fermarmi di più, e però passo innanzi.

Non mi fermo neppure ad esaminare la origine che il Galluppi vorrebbe assegnare all'idea di causalità, poichè è sempre la stessa di quelle che ha assegnato alle altre idee assolute: e per conseguenza la nostra critica dovrebbe battere sulla stessa incudine. Sicchè passiamo all'altro capitolo.

CAPO XXXI

Esaminate le due idee di sostanza e di causa, passa il Galluppi a quelle di *tempo* e di *spazio*.

E' questa volta vogliamo prender noi primi la parola. Le idee di tempo e di spazio son due idee necessarie, due elementi primigenii dello spirito, perchè son due condizioni assolute d'ogni nostra operazione sì interna che esterna. La sensibilità non si può esercitare senza lo spazio, nè fuori dello spazio. La percezione (generalmente ogni facoltà dello spirito) non può operare senza tempo, nè fuori tempo. *Sentire* è subire la modificazione di una qualche cosa che è fuori di noi, in una situazione forestiera, senza la quale noi non potremmo supporla esistere, perchè non possiamo supporre esistere una cosa senza che sia situata nello spazio. *Percepire* è fare operazioni successive, ossia scorrere coll'occhio della coscienza da uno in altro fatto, e questo non può farsi che a condizione del tempo, in cui succedono queste operazioni; lo che vuol dire che noi siamo obbligati a riconoscere un tempo, in cui queste operazioni avvengono e si succedono. Il tempo e lo spazio dunque son due condizioni indispensabili tanto per la sensibilità, che per la riflessione, cioè a dire che noi non potremmo nulla sentire, nè nulla operare, senza lo spazio in cui sentiamo, e senza il tempo in cui operiamo. Sicchè l'idee di tempo e di spazio son così necessarie per noi che senza di loro non potremmo nè pensar di esistere, nè pensar di pensare. Senza l'*ubi*, e senza il *quando* niente è possibile che sia, o che avvenga, tutto è nell'*ubi*, tutto avviene nel *quando*. Aristotele pose queste due idee (ontologicamente considerandole) tra i

generi sommi delle cose; e le chiamò *predicamenti*. Kant ne fece le due categorie della sensibilità interna, e della sensibilità esterna, e sopra loro poggiò la sua estetica trascendentale: (dico *sensibilità*, poichè la coscienza per Kant fu considerata come una facoltà del tutto empirica, e in ciò da lui a Condillac non ci ha differenza veruna) e comechè elementi puri, o per parlare il suo linguaggio, *visioni pure* dello spirito, perciò le chiamò *forme necessarie* dello spirito umano, sotto le quali forme solamente è dato allo spirito di poter conoscere le cose, e che però sì la materia sensibile che la percettibile debbono di necessità rivestire.

Pare a prima vista che tra Aristotele e Kant ci corra una differenza reale intorno alla considerazione di queste idee, ma se maturamente si estima la cosa, la differenza sparisce, o almeno riman differenza puramente nominale.

Aristotele nella sintesi complessiva che imprese a far delle cose, partendo dalla loro *pluralità*, e volendole tutte ridurre ai generi sommi, giunse sino a certe *unità*, a certi supremi principii, tra i quali pose l'*ubi* (lo spazio) e il *quando* (il tempo). Aristotele dunque cercò a *posteriori* i principii universali delle cose, e li chiamò predicamenti delle cose stesse, *quia praedicantur de omnibus rebus*.

Kant all'opposto senza uscir dallo spirito proprio, cercò nella concentricità del proprio me tutti gli elementi puri dell'intelligenza, e invece di una sintesi collettiva del di fuori, operò un'analisi partitiva del di dentro, cioè dissezionò il proprio pensiero, ne diverse, per così dire, i raggi, ed in essi ravvisò tutte le forme della umana ragione. Kant dunque indipendentemente dall'esperienza, ed a *priori* scovrì nello spirito i principii puri dell'umano intendimento, e li chiamò trascendentali, appunto perchè al di là dell'esperienza, anzi senza di cui esperienza non fora possibile, ed a loro diè nome di categorie, cioè leggi eterne ed infinite dello spirito.

Come ben vi potete accorgere dunque, la differenza tra Aristotile e Kant non è una differenza reale, o anzi, differenza non è, ma sibbene modo diverso di considerare le stesse cose, per in ultimo finire allo stesso risultamento.

E di fatto: i generi sommi delle cose si rivelano appunto nelle visioni pure del pensiero, o se volete, nell'idee innate: e le idee innate, o visioni pure, come piacque di dirle a Kant, segnano appunto i generi sommi delle cose, sicchè, o che voi vi aggiungiate a *posteriori*, o che voi le carpiate a *priori* nello spirito, tutt'è uno.

Io l'ho detto più sopra, nè vale che più il ripeta: ciò che è assoluto ente è ancora assoluta idea, anzi l'assoluto ente sta appunto nella assoluta idea, non potendosi, secondo Platone, dare differenza nell'assoluto tra la sua idea, e il suo essere, poichè l'idea dell'ente assoluto si *converte* coll'ente assoluto stesso.

E se volete che vi dica più netta la mia opinione, in questo Kant ha superato Aristotele, poichè gli *enti primi (entia universalia)* si rivelano a noi nelle loro idee, e non già in se stessi, voglio dire che nell'idee è che noi li conosciamo *(intuiamo)* ed è per mezzo loro che noi venghiamo a saperli: sicchè è a *priori*, e non già a *posteriori*, che noi li troviamo. Ed Aristotele cercandoli a *posteriori* non si accorse dell'inganno che egli faceva a se medesimo, poichè mentre a lui parea che cercasse *fuori se* i generi delle cose, egli già li avea conosciuti *dentro se*, nei proprii ideali, e, non accorgendosene, improntava l'oggettività alla soggettività de' proprii elementi razionali. Io dico che Aristotele intanto rinvenne i generi delle cose, in quanto che già ne avea veduti gl'ideali nella sua mente, e che credendo di trovar generi reali fuori di se, ei non fece che realizzare i proprii ideali, concretizzando il dentro se nel fuor di se. Aristotele dunque non trovò fuori ma

dentro, e credendo che gli avesse risposto un di fuori, ei s'ingannò, poichè veramente gli rispondeva lo spirito stesso, ed ingannandosi prese l'eco per la vera voce.

Può esser cosa mai fuor di noi (riguardo a noi) se prima lo spirito non ce il dica? Potrà, ben vero, essere in se, ma non per noi, poichè per noi non è se non ciò che sappiamo. Tutto è relativo allo spirito che conosce, e l'assoluto stesso intanto è per noi in quanto che è conosciuto da noi. Kant di ciò si era ben accorto, ed invece di cercar fuori se ciò che non potea trovarvi, lo cercò dentro, e ve lo rinvenne. E se, d'altronde, *il di fuori* intanto è per noi in quanto che è pensato da noi, o *posto* come direbbe Fichte (chè qui và più a proposito la sua parola), e se Aristotele cercò questo *di fuori direttamente* nella natura, e Kant cercò in se il pensiero categorico del di fuori, tra Aristotele e Kant in fondo differenza non ci è, come non ce ne è tra il pensiero assoluto e la cosa assoluta che è pensata, tra l'idea e l'ente che vi è contenuto, essendo termini convertibili, e condizioni scambievoli l'uno dell'altro.

Riesce maraviglioso dopo ciò, come uno dei più esperti logici che presentemente vanti la Scozia, il profondo ed erudito Hamilton, abbia voluto trovare della differenza reale, anzi dell'opposizione, tra i predicamenti Aristotelici e le categorie Kantiane, solo perchè i predicamenti erano generi reali, e le categorie principii ideali, come se i generi reali e i principii ideali differissero tra loro in *re*. Io l'ho detto la differenza dei reali e degli ideali (se pure differenza ella è) è modale; e però voler trovare opposizione tra Aristotele e Kant è volerli far differire sostanzialmente, mentre che essi non differiscono che modalmente.

I principii assoluti, le visioni pure, le categorie (chiamatele come vi piace) sono appunto i generi stessi delle cose considerati *ab intra*, e i generi delle cose sono i principii stes-

si, le stesse visioni considerate *ab extra.* Ed Hamilton stesso, forse non accorgendosene ne ha convenuto, e proprio là dove vorrebbe negarlo. Udite le sue parole — i predicamenti di Aristotele sono obbiettivi, concernono le cose in quanto intelligibili: quelli di Kant sono subbiettivi, concernono lo spirito in quanto intelligente — E se, diciam noi, le cose sono intelligibili sotto certi tipi, sotto certi ideali (dico le cose generiche, non le individue, poichè di quelle è che quì si parla), e se lo spirito è intelligente, perchè fornito della visione di questi tipi e di questi ideali, ne viene che i generi sommi delle cose di Aristotele e i principii ideali dello spirito di Kant non sono che lo stesso, e però non ci ha differenza tra di loro. Sicchè per questa parte può dirsi che tra Aristotele e Kant vera differenza non ci sia, o se ci è, è come quella differenza che Cicerone ponea tra Aristotele stesso e Platone, cioè che *nominibus differebant, re autem congruentes erant.*

Ciò anteposto, veniamo ora al Galluppi, e vediamo come esso la intende circa queste idee.

CAPO XXXII

E in questo capitolo, se volessimo lasciarne il loglio, non avremmo a mietere gran biada; però, quì più che altrove, il Galluppi si è avvolto in tale fascio di contraddizioni, da renderci necessario anche lo spigolare.

E questo è avvenuto al Galluppi per non essersi egli decisamente sposato ad un solo sistema, in modo da abbracciarlo tutto intero, e solo quello; ma per aversi voluto porre tra mezzo a due, allo spiritualismo e al sensismo, a Reid e a Locke, senza essere nè l' uno nè l' altro, tanto che dopo la lettura della sua filosofia, tu resti indeciso se egli abbia voluto combattere davvero, o pure far le finte di combattere la teorica dei sensisti, e poi in ultimo finire con accettarli, e segnare con loro il trattato di pace. Egli generalmente si è mostrato spiritualista in quanto alla natura dell' idee, e sensista in quanto alla loro origine, facendo così servire la logica alla più dichiarata contradizione. E non è rado il caso che nello stesso fatto lo trovi ad una volta spiritualista e sensista, come è appunto in queste due idee che ci resta ad esaminare.

Veramente per chi ha letto il primo capitolo della sua ideologia (nel quale potenzialmente si contiene tutta la sua filosofia), e l' ha passato sulla pietra paragone della critica, già gli altri capitoli posteriori ne sono stati virtualmente e anticipatamente confutati, perocchè il principio generatore del suo sistema è tutto posto là, ed è di là che scaturiscono, come membra dal capo, tutte le altre parti della sua dottrina: sicchè noi avremmo potuto bellamente applicar loro una critica a *priori*. E se noi non l'abbiamo fatto, ed abbiamo prescelto piut-

tosto di seguirlo passo passo, ciò è stato per non tenerci troppo sui generali (lo che costituisce la scienza sì, ma non ne costituisce l'utile pratico), di guisa che poco beneficio ne sarebbe potuto derivare a quella cara gioventù, per il profitto della quale è che noi scriviamo. Tenghiamo dunque dappresso al Galluppi.

È certo, comincia egli con dire, che noi abbiamo l'idea della *durata.* Questa idea non è confondibile con quella della *successione*, come vorrebbe il Locke, nè può derivar la sua origine dalla successione, poichè la successione non è possibile altrimenti che nella durata, sicchè è la durata quella che abbraccia e spiega la successione, e non già la successione la durata. La successione avviene nella durata, e però la durata è anteriore alla successione.

Ma che cosa è questa *durata?* Ella non è una cosa permanente, prosiegue a dire il Galluppi, ma è composta di parti successive, che nascono dal nulla, e ricadono di nuovo nel nulla.

Or questo non è un convenir disconvenendo? Non è un affermar che la durata è lo stesso che la successione? La durata è anteriore alla successione, ma intanto costa di parti successive. Io per me non so intendere questa logica, o meglio, non so vedervi una logica qui, ma sibbene vi scorgo una contradizione dichiarata, una conveniente disconvenienza: contradizione e disconvenienza da cui non può sfuggire il Galluppi una volta che ha considerato e confuso il *tempo* colla *durata*, e che ciò non ostante pretende di distinguere la durata dalla successione.

Durare è proprio del finito, e se la durata conviene al finito, ella non è più che un termine finito. Il Locke in ciò è stato almeno consensiente con se stesso, ha salvata la logica: ma voler considerare il tempo come un'idea necessaria ed

infinita, e poi confonderlo colla durata, questo, per non dir altro, è un voler far poca stima della logica.

O l'idea del tempo è un'idea necessaria (e necessaria la vuole il Galluppi), ed allora è un'idea superiore alle cose, indipendente dalle cose: o ella è lo stesso che la durata, ed allora non è più un'idea, ma un modo, un fenomeno a *posteriori*, risultante dalle cose stesse che durano; in guisa che, supposte finite e annientate le cose, si dovrebbe supporre annientata e finita anch'essa la durata. Ma il Galluppi, senza darsi verun conto di ciò, o forse non badandoci, sostiene che il tempo sia un'idea necessaria, sostiene che anche supposte annientate le cose, noi non possiamo supporre annientato il tempo, ed intanto con tutto ciò pretende che il tempo non sia altro che la durata delle cose.

Nè si creda che questo io lo estragga dallo spirito della sua dottrina, e che però possa ingannarmi, che anzi io lo leggo nelle sue stesse parole, parole che son testuali, e dicon così. — Nello spirito bisogna riconoscere una serie di pensieri, in cui l'uno è perchè l'altro è, e questa serie di fantasmi vi dà l'idea della *successione*, della *durata*, del *tempo* vocaboli che prendo tutti nello stesso significato. —

Or questo che è? Non è, come più sopra abbiamo detto, un dir per disdirsi? un convenir disconvenendo? un contradir se stesso, e il buon senso logico? Per me, io non trovo capitolo più confuso e contradittorio che questo sul tempo.

Riassumiamo le contradizioni.

Prima. Il tempo è un'idea necessaria, e intanto è lo stesso che la durata (che è quanto dire, il tempo è infinito, ma è lo stesso che il finito).

Seconda. La durata non è confondibile colla successione, ma costa di parti successive.

Terza. Supposte amientate le cose, noi non possiamo sup-

porre annientata la durata, ma intanto la durata non è distinta dalle cose che durano.

E più assai ce ne sarebbero se noi volessimo spigolar più addentro in questa messe, ma ciò non interessa al nostro scopo, sicchè ce ne passiamo.

Che la durata poi non possa nè debba confondersi col tempo (ad onta che il Galluppi per una doppia inconseguenza la chiami *durata infinita*) mi piace di astringere lo stesso Galluppi a farcene la confessione, confessione che egli implicitamente fa là dove ne cerca l' origine.

La durata, egli dice, non è distinta dalle cose che durano ma è composta d'*istanti* e di *parti* successive. Le cose che durano sono in guisa che l' una è prima, l' altra dopo, cioè sono in dipendenza scambievole tra di loro, in modo che la prima antecede la seconda, la seconda la terza, la terza la quarta, e così via.

Ma cediamo la parola allo stesso Galluppi.

« La durata distinta dalle cose non esiste. Diremo noi però che non ci ha alcuna successione nella natura, o, il che vale lo stesso, che non vi è alcun cangiamento in natura? Io dico che il *tempo* non consiste che nella *successione* dell' esistenze, che questa successione è reale, che essa consiste nella *causalità*. Sviluppiamo meglio questa dottrina (è lo stesso Galluppi che prosegue). Allora che lo spirito suppone una connessione tra due cose, per esempio A e B, di modo che B esiste perchè A esiste, o pure che l' esistenza di B suppone come condizione l' esistenza di A, egli riguarda A come primo, e B come secondo. Se poi l' esistenza di C è ancor essa subordinata all' esistenza di B, e quella di D a quella di C, egli riguarda C come terzo, D come quarto, e così di seguito. In tal modo lo spirito *acquista* l'idea di *successione*, o del *tempo*. Il tempo dunque è una serie di esistenze subordinate l' una all' altra ».

Ebbene, rispondiamo noi, o anzi risponde per noi la logica: se il tempo consiste nella *serie*, o *successione delle esistenze*, ed ha per fondamento la *casualità* per mezzo di cui si genera in noi la sua idea, (poichè il Galluppi nella *causalità* appunto trova la dipendenza tra il primo e il secondo, il secondo e il terzo etc. cioè tra A e B, tra B e C, e così via), ditemi, dov' è che voi situate la prima *esistenza*, la prima *causa*, il primo A?

Non nella *durata*, poichè la durata consiste nella serie dell' esistenze: non nel *tempo*, poichè il tempo per voi non è altra cosa che la *successione* di A in B e di B in C, cioè delle stesse esistenze, e però in fondo è la stessa cosa che la durata: dunque dov' è che le situate? A voler esser rigoroso logico, vi converrebbe considerare la prima *esistenza*, la prima *causa*, il primo *A*, fuori del tempo. (E così di fatti deve essere secondo questa dottrina, poichè se il *tempo* sta nella *concatenazione*, nella *subordinazione*, nel *succedersi*, cioè nell' *interstizio* che passa tra causa ed effetto, la *prima causa* che non ha questo interstizio tra se ed un altra, ma che è il *punto* da cui comincia la successione, il *termine primo*, deve di necessità esser fuori tempo). Ma fuori tempo nulla può stare (e Galluppi stesso ne conviene), poichè non può esistere cosa che non l' abbia per condizione, dunque il *tempo* è superiore alla *durata*, nè la *durata* si può confondere e convertire col *tempo*, altrimenti non si potrebbe spiegare, nè si avrebbe dove situare la *prima causa*, la *prima esistenza*, il *primo* A (1).

(1) Il Galluppi veramente crede di ovviare a questa inconseguenza logica, colla distinzione di *priorità di tempo*, e *di priorità di natura*. Egli non ammette altra priorità, che la priorità di natura, cioè quella priorità che ha luogo nella cagione naturale dinamica, in cui l' effetto è si-

Ed ecco come, il Galluppi stesso volendo esser più logico di quello che infatti non è stato, è necessariamente astretto a convenire che la *durata* non è da confondersi col *tempo*, poichè la durata non adempie alla necessaria condizione dello spirito, il quale è obbligato a veder tutto nel tempo, anche la *prima causa*, la *prima esistenza*, il *primo A*, e colla *durata* sola non si saprebbe dar ragione e situazione a questa *prima causa*, a questa *prima esistenza*, a questo *primo A*: e ancora perchè questo ci menerebbe a confondere il termine finito (durata) col termine infinito (tempo), cioè il *fenomeno* coll'*idea*.

Sicchè a concludere, diciamo, che il Galluppi ha malamente intesa la natura del tempo; e che di più, avendone trovata l'origine nella *causalità*, ne ha trovata un'origine falsa, poichè la *causalità* essa stessa ha bisogno del tempo come condizion di sua esistenza, non potendo niente esistere fuori tempo. Il tempo è la condizione universale di tutto ciò che è, e di tutto ciò che si pensa, vuoi che sia fenomeno, vuoi che sia sostanza, vuoi effetto, vuoi causa.

Ma si potrà perciò sospettare che io fossi un idealista puro, e non tenessi conto che del solo termine ideale *tempo*, senza che per nulla badassi al termine reale *durata*? No per verità. Io ammetto tanto l'idea nel tempo, che il fatto nella durata, ma questa durata io l'ammetto come condizione delle cose finite, e non già come condizione infinita dello spirito, cioè come contingente, come empirica, e non già come assoluta: e quel chiamarla *durata infinita*, come la dice il Galluppi, per me è un vero arbitrio logico, per non dirlo altrimenti: e di questo

multaneo alla cagione. Ma in questa guisa, o egli deve conchiudere, che il mondo, considerato come effetto dinamico, è eterno, siccome lo è la causa a cui è simultaneo; o egli deve essere un fatalista. Questa distinzione dunque non gli vale, se non vuol cadere in questi errori.

si è accorto il Galluppi stesso, tanto che non una volta egli vi scambia il termine *infinito* col termine *indefinito*, chiamando il tempo ora nell'una, ora nell'altra guisa, e con ciò vieppiù confonde ed avviluppa l'intelligenza della vera natura del tempo, sicchè tu non sai se egli lo tenga per infinito o per indefinito, essendo lunga la differenza che passa tra l'un termine e l'altro.

Io dunque non nego la durata, essendo un fatto innegabile, solo la sposto dalla situazione che ha voluto darle il Galluppi, e la guardo non già come idea, ma come fenomeno, cioè sotto il punto del finito, non già sotto quello dell'infinito.

Anzi non solo io non la nego, ma la pongo come determinazione, realizzazione, effettuazione del tempo stesso, essendo essi due termini l'uno relativo all'altro. Di fatti è condizione di nostra natura di pensare le cose sempre sotto la doppia ragione del finito e dell'infinito, l'un termine chiamando di necessità l'altro, o meglio portandolo incluso, avvegnachè il finito voglia un infinito che ne sia *origine* e *ragione*, e l'infinito un finito che ne sia *determinazione* ed *atto;* così che la durata sveglia sempre l'idea del tempo, in cui solo si può durare, ed il tempo quella della durata, in cui egli si determina ed attua.

I sensisti, in generale gli empirici han tenuto conto e ragione delle cose esclusivamente sotto il primo modo, i razionalisti sotto il secondo modo, e in questa esclusività sta il lor male. Il Galluppi ha fatto peggio, ha confuso ambidue questi modi in uno, confondendo così il finito coll'infinito, la durata col tempo, e facendo di due contrarii la stessa misura. I sensisti dunque han considerato solamente l'un termine (il termine finito) e non già l'altro, i razionalisti l'altro (il termine infinito) e non già l'uno, il Galluppi li ha orribilmente confusi ambidue, e questo lo ha fatto ravvolgere in continue

contradizioni, or facendolo convenire cogli uni, or cogli altri, cioè coi contrarii, e facendolo disconvenire sempre con se stesso.

Le cose però non van considerate e comprese nè tutte nell'un termine, nè tutte nell'altro, ma tutte in amendue, poichè noi non possiamo altrimenti pensar le cose che sotto la doppia ragione del finito e dell'infinito, della condizione e del condizionale, del contingente e dell'assoluto. Ed ecco a proposito le parole di un chiarissimo filosofo, che ribadiscono appunto questa mia opinione, son di Vittorio Cousin.

« L'umana mente, in qualunque modo ella si sviluppa, come che sia ella si applichi, chechè ella consideri, sia che si arresti all'osservazione di questa natura che ne circonda, sia che s'immerga nelle profondità del mondo interiore, non conosce tutte le cose che sotto la ragione di due idee. Esamina i numeri e la quantità? Le è impossibile di vedervi altro, che l'unità, o la multiplicità. Queste sono le due idee, a cui ogni considerazion relativa al numero finisce. L'uno ed il diverso, l'uno, ed il moltiplice, l'unità e la pluralità; ecco le idee elementari della ragione in materia di numero. S'occupa ella dello spazio? Non può considerarlo che sotto due punti di veduta: conosce uno spazio determinato, circoscritto, o lo spazio degli spazii, lo spazio assoluto. S'occupa dell'esistenza? percepisce le cose sotto questo sol rapporto che esistono? Ella non può percepire che l'idea dell'esistenza assoluta, o l'idea d'esistenza relativa. Pensa al tempo? Conosce o un tempo determinato, il tempo secondo modo volgare d'intenderlo, o il tempo in se, il tempo assoluto, cioè l'eternità, come lo spazio assoluto è l'immensità. Pensa ella alle forme? Percepisce una forma finita, limitata, determinata, mensurabile, e qualche cosa che è il principio di questa forma, e che non è nè misurabile, nè limitata, nè finità, l'infinito in una parola. Pen-

sa al movimento, all' azione? Non può percepire che delle azioni limitate, e dei principii di azione circoscritti, delle forme delle cause limitate, relative, secondarie; ovvero una forza assoluta, una causa primiera, oltre cui in materia di azione, non è possibile di ricercar nulla, e di ritrovar nulla. Pensa ella a tutti i fenomeni interiori, ed esteriori che si sviluppano innanzi a lei, a questa scena mobile di avvenimenti ed accidenti di ogni specie? Là ancora non può percepire che due cose, o la manifestazione, e l' apparenza come apparenza e semplice manifestazione, oppure ciò che in apparendo ritiene qualche cosa ancora, che non cade nell' apparenza, cioè l' essere in sè, e per usare il linguaggio della scienza, il fenomeno, e la sostanza....

La ragione non si sviluppa, nè puossi sviluppare che a queste due condizioni. La gran divisione delle idee oggidì ricevuta è la divisione in idee contingenti, ed in idee necessarie. Questa divisione, in un punto di veduta più circoscritto, è il riflesso della divisione, a cui mi arresto, e che voi potete rappresentarvi sotto la formola dell' unità e della multiplicità, della sostanza e del fenomeno, della causa assoluta e delle cause relative, del perfetto e dell' imperfetto, del finito, e dell' infinito.

Pensate, Signori, ciascuna di queste proposizioni ha due termini, l' un necessario, assoluto, uno, sostanziale, causale, perfetto, infinito; l' altro imperfetto, fenomenale relativo, moltiplice, finito.

Un' analisi saggia identifica fra loro tutti i primi termini, e tutti i secondi fra loro. Ella identifica l' immensità, l' eternità, la sostanza assoluta, e la causa assoluta, la perfezione, e l' unità da una parte, e dall' altra il multiplice, il fenomenico, il relativo, il limitato, il finito, l' imperfetto (Cousin. Introd. a l' Histoire de la Phil. Lecon V).

CAPO XXXIII

Ma se tale è per noi l'idea del tempo, che cosa è il tempo in se? È egli un ente, o un puro ideale? È reale, o nominale? Esiste come cosa fuori, o è forma interna dello spirito? In breve, è essere o modo? E se è essere, in che è, e dov'è che esso consiste? Galluppi ha detto che esso consiste nella durata delle cose, cioè ne ha fatto un modo finito delle cose finite, o meglio, l'ha considerato come le cose stesse che durano, e in ciò per lui sta la realità del tempo. Clarke e Newton all'opposto ne fecero un modo infinito della sostanza infinita, e lo chiamarono il *sensorio* di Dio. Io per me il tengo non già come un modo, ma come un vero essere, ed ecco come.

Veramente questa mia escogitazione sta potenzialmente in Clarke stesso ed in Newton, ma se non volete accettarla come loro, accettatela pure come mia.

Io ragiono così. Delle idee in generale bisogna far due pesi e due misure, e altrimenti considerarle in se stesse, come pure idee, altrimenti in relazione coll'essere, come idee enti, cioè altrimenti nella loro idealità, ed altrimenti nella loro realità. La prima considerazione io la chiamerei, *considerazion logica* delle idee, la seconda *considerazione ontologica*. Le idee in quanto specie dell'anima, logicamente considerate elle son l'una diverse dall'altra, cioè son tanti concetti diversi dell'anima, tanti modi diversi del pensiero, e come tali non sono punto riducibili l'una all'altra: ontologicamente poi conside-

rate queste idee, cioè nella loro realizzazione, come esprimenti un oggetto, tutte sono la stessa cosa, tutte vanno all'identico e all'uno, perchè uno ed identico è l'oggetto che esse esprimono, e di cui sono come tanti raggi. Insomma l'oggetto *realmente* è uno, quantunque sia poligono *formalmente*, e a seconda che da una di queste facce vien guardato, ei ci si presenta sotto diverse forme, o specie, o idee, innanzi all'anima, sicchè tutte queste forme, o specie, o idee, diverse tra se in quanto che esprimono una diversa faccia dell'oggetto poligono, menate all'oggettività si vengono ad identificare ed unificare nell'unità ed identità dell'oggetto che idealmente esprimono, e però le idee oggettivamente considerate, cioè nella loro realizzazione oggettiva, son tutte lo stesso, e son riducibili all'unità.

I nostri pensieri, come pensieri, non si possono convertire e confondere gli uni cogli altri, per esempio l'*uno* col *più*, il *più* con *tutto* etc., ma come pensieri di cosa, cioè portati alla *realità*, tutti sono lo stesso. In logica un pensiero è diverso dall'altro pensiero, un'idea non è un'altra idea, ma in ontologia va ben altrimenti la cosa, poichè là tutto riesce all'uno, e i *diversi* della logica si unificano tutti nell'ontologia, poichè in realtà non esprimono che tutti la stessa cosa.

Questa è una teoria un pò difficile a dirla con la chiarezza conveniente, perchè di un valore trascendente, che supera la facile comprensione ideologica; però mi aiuto di esempî per renderla piana. Quando noi diciamo, parlando della *sostanza*, che ella è *una*, noi la chiamiamo semplicemente *unità*: or l'*unità* in ontologia è la *sostanza stessa*, in logica è un *concetto;* e se in ontologia *sostanza* ed *unità* sono una cosa, in logica son due. O altrimenti, in logica il concetto dell'*uno* è diverso dal concetto della *sostanza*, ma in ontologia l'uno e la sostanza (unità e sostanzialità) sono la medesima cosa. Certo non esiste

un ente chiamato *uno*, ma esiste un ente uno, cioè esiste un ente.

Quando noi vogliamo dire che la sostanza è sempre la stessa, la diciamo semplicemente *identità*, sicchè l'identità in ontologia è lo stesso che la sostanzialità, ma in logica l'identità è un concetto diverso dal concetto della sostanzialità, cioè voglio dire che l'identità altra cosa è considerata ontologicamente, e altra cosa logicamente. Là è vera sostanza, qua è idea diversa da quella della sostanza. Quando noi diciamo che la sostanza produce tutti gli accidenti, noi la chiamiamo non già sostanza, ma *causa*: la causa dunque ontologicamente non è che la sostanza stessa, (*res*, da cui dipende tanto la qualità, quanto l'atto, dipendendone la *qualità* la diciamo *sostanza*, dipendendone l'*atto* la diciamo *causa*) logicamente però, cioè come concetti, sostanza e causa son diversi tra loro.

Or la sostanza *unità*, la sostanza *identità*, la sostanza *causalità*, appunto perchè sostanza ella è, sempre è, cioè non riconosce nè principio, nè fine, non cominciò come non finirà. È questo *sempre essere*, questa *sempresistenza* della sostanza non sarebbe ella lo stesso che il *tempo*? O a dirlo meglio ancora, il tempo non sarebbe egli la sostanza stessa che sempre è, cioè la *sempresistenza* della sostanza? Il tempo adunque ontologicamente considerato, cioè nella sua realità esterna, è per me la sostanza stessa sempresistente, e però io lo chiamerei la *sempresistenza* della sostanza, o meglio, la sostanza sempresistente. E se è necessario che io mi spieghi di più, il fo volentieri, dicendo che io considero il *tempo* come la stessa *sostanza* che *sempre è*, come la *sempressenza*, la *sempresistenza*, la sostanza *sempresistente*. E se psicologicamente ho chiamato il tempo condizione necessaria dello spirito, ciò è perchè, come altra volta ho ragionato, la necessità dell'essere porta nel nostro spirito sempre la necessità del suo concetto, quasi lume riflettuto dall'es-

sere stesso. La sostanza è una, i modi d'intenderla son varii, (che son le varie facce dell'essere), ossia ella è una in sè, ma noi ne portiamo varii concetti, secondo che la venghiamo considerando or come *unità*, or come *identità*, or come *causalità*, or come *tempo*, or come *spazio*, e così via.

CAPO XXXIV

Ci resta ora, per completare la disamina del capitolo, a dire qualche cosa intorno all'idea dello spazio, e lo facciamo sbrigandocene in poche linee, dappoichè avendo questa idea consomiglianza di natura con quella del *tempo*, uno è il criterio sotto cui vanno amendue considerate, ed anco perchè una è la dottrina che intorno ad esse tiene il Galluppi.

L'idea dello spazio, ecco la teorica nostra, psicologicamente considerata, è una condizion necessaria dello spirito umano, senza la quale sarebbe egli impossibilitato a poter sentire, e anco pensare, le cose fuori di se. Tutto ciò che è, è nello spazio, tutto ciò che è sentito, è sentito nello spazio, tutto ciò che è pensato, è pensato nello spazio: lo spazio dunque si converte nella possibilità di essere dell'essere stesso, poichè fuori spazio niente è possibile ad essere. Come potete accorgervi dunque, per noi l'idea dello spazio è un'idea *a priori*, o come si dice, *per anticipationem*, dappoichè niente si può supporre esistere, niente si può pensare, se non lo si pone, o pensa, nello spazio in cui possa esistere. Dov'è che lo situereste voi? Dov'è che lo sentireste? Dov'è che lo pensereste? Mi direte: in noi medesimi. E dov'è che siete voi? O siete nello spazio, o non siete. Lo spazio dunque è la condizione dell'essere, e del pensare, cioè di chi pensa, e dalla cosa pensata.

Da tutto ciò risulta che l'idea dello spazio è una idea categorica dello spirito umano, ed è necessaria tanto alla pensabilità (condizione logica), quanto alla sensibilità (condizione ontologica).

Il Galluppi conviene che l'idea dello spazio sia un'idea ne-

cessaria, o per dirla colle sue parole, un' idea *pura*, *illimitata*, *immensa*, ma poi con molto stupore, e dico anzi, con molto scapito di logica, venendone ad esaminar la natura, ei la trova, o meglio, la confonde col concreto, col limitato, col mensurabile, cioè voglio dire che all' ultimo de' conti dalla sua dottrina non si viene a ricavare che uno spazio limitato e finito.

Non esamino quì (e son teoriche omai viete) quello che egli dice intorno a Locke e Condillac circa queste due idee; ma però vo aver avvertito che tra questi filosofi e il Galluppi ci passa una segreta relazione, relazione che il Galluppi si sforza di non fare apparire, ma che, se non per altro, per quella convenienza empirica che egli ha con costoro, dà all' occhio anche ai menoveggenti. Quello però che più noce al Galluppi, non è questa convenienza, ma si è che mentre costoro sono empirici sì per rispetto alla natura, che per rispetto all'origine (e in ciò è messa in salvo la logica), egli al contrario vuol pretendere alla necessità della natura dello spazio, laddove è perfettamente empirico riguarda alla sua origine, sicchè fa vani sforzi per provare empiricamente la sua necessità.

E dond'è che egli vuol trarla questa origine? No il credereste: *dall'associazione delle idee*. Vediamo se ciò sia possibile, e cominciano con cercarne prima la natura secondo la sua teoria.

« L'idea della estensione, egli dice, è un'idea più semplice dell' idea generale del corpo. Il corpo è un'estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere oltre il suo moto proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, dalla divisibilità, dalla mobilità etc., gli rimane l'idea sola di *estensione*: questa estensione è forse lo *spazio puro*?

Sembra, egli dice, *pare* (*sembra*, *pare*, che espressioni in-

determinate! quasi egli stesso non ne sia certo) che l'estensione dei corpi non sia lo stesso che lo spazio puro, anzi noi non solamente prescindiamo nell' idea dello spazio puro dalle proprietà che si trovano nella estensione dei corpi, ma siam forzati di attribuirgli proprietà contrarie. All'estensione dei corpi conviene la *impenetrabilità*, allo spazio puro la *penetrabilità*. Supponghiamo che Dio annienti tutti i corpi che si trovano in una stanza, senzachè le pareti cambino la situazione rispettiva: in questa supposizione è necessario di ammettere che vi sia una *distanza vôta*, cioè uno spazio vôto, fra le pareti di cui parliamo, spazio che era occupato dai corpi che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una estensione penetrabile. E valendosi dell' autorità del Locke (ecco la relazione che noi abbiamo avvertito trovarsi tra lui e questo filosofo) prosiegue a dire. Senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, (così dice Locke) se un uomo non può mica avere l' idea del moto di un solo corpo senza che un altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente che egli può molto bene formarsi questa idea, perchè l' idea del moto di un certo corpo, non racchiude affatto l' idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona movendosi, ci dà l'idea di uno spazio puro privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare, senzachè alcuna cosa vi si opponga. Similmente, l'estensione dei corpi è divisibile, e l'estensione pura, che noi siamo forzati a suppor penetrabile, è indivisibile. E così (per abbreviare questi prolissi e nojosi argomenti empirici ai quali ricorre il Galluppi per provarne la necessità dell' idea) ei conclude: *pare dunque che l' idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell' estensione de' corpi.*

Ma in che è dunque che per lui consiste lo spazio puro?

Ecco in che consiste. Prescindendo noi da ciò che costituisce l'estensione corporea, cioè dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, dalla divisibilità, dalla mobilità ecc., e rimanendoci la sola estensione (la estensione pura) lo spazio non è che questa estensione medesima supposta priva d'ogni qualità, cioè l'estensione vuota, cioè il vuoto.

A breve dire, lo spazio per il Galluppi è la estensione stessa supposta priva d'ogni qualità costituente la estensione corporea, cioè è la estensione non colorata, non solida, non impenetrabile, non divisibile, non mobile, ma l'estensione puramente estensione, o per dirla con un modo più significativo, lo spazio per il Galluppi è il *luogo* dei corpi.

Ed ecco lo spazio *puro, illimitato, immenso,* ridotto al *vuoto,* alla *estensione,* al *luogo,* cioè ad un *costante fenomeno,* come egli stesso dice. Io non so, l'ho detto di sopra e lo ripeto qui, se ci possa essere maggiore contradizione in un filosofo, e se ci sia in Galluppi stesso un capitolo più confuso e contraditorio di questo sul tempo e sullo spazio. Lo spazio è un idea *pura, illimitata, immensa,* e intanto non è che il *vuoto,* il *luogo,* l'*estensione*. Commenti il lettore.

Vediamo ora se egli sia stato più felice in trovarne l'origine.

E torniamo a bomba: cioè rimontiamo al primo fatto, da cui, per suo avviso, dee partir la filosofia, se ella non vuol traviare.

L'io percepisce se, il quale percepisce un fuor di se; e questo fuor di se è riguardato da lui siccome una cosa che lo limita, e se l'io non percepisse un fuori di se, egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa. L'io dunque fin dai primi momenti della vita ha questi due sentimenti del me limitato, e del fuori di me limitante, e questi due sentimenti si *associano* inseparabilmente. Se non che l'idea della limitazione prima comincia con esser solida, e resistente, ma poscia i sensi

stessi ci fanno separare la solidità della estensione : e perchè all'idea della propria esistenza si associa sempre l' idea di una estensione limitante, perciò da questa associazione si viene a partorire in noi l' idea , o meglio , il fenomeno della *estensione vuota*. Così, dice egli , sebbene l'aria ci resista , e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo, quando l' aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo, sin dai primi momenti della nostra vita, l'estensione dalla solidità. Separiamo ancora l' estensione dal colore, e ci rimane l' idea di una estensione non solida , non colorata; che limita il nostro corpo, e che si associa sin dal primo momento alla idea del nostro corpo, poichè lo spirito riguarda la solidità ed il colore come meri accessorii della estensione. Ma l'estensione non solida, non colorata è appunto l'estensione vôta, ed ecco spiegata la genesi dell'idea del vuoto, e nel vuoto successivo, dell'idea dello spazio.

Senza che più tiri a lungo questo modo così fastidioso e questi esempii così insignificanti, che il Galluppi per lo più trae dai filosofi sperimentali, voi già vi siete accorti che l'origine dell'idea dello spazio puro, secondo che ve la vuol dare il Galluppi, è un origine al tutto empirica, da cui non si può affatto dedurre la necessità di tale idea. — Leibnizio di fatti dall' estensione sensibile non potè ricavare altro che lo spazio relativo, e chiamò lo spazio puro e illimitato, spazio *immaginario*.

Ma il Galluppi essendosi messo in questa falsa posizione, pone in campo tutti i mezzi per uscirne (e il Galluppi è fecondo di tanti mezzi, e di tali escogitati in filosofia, che se li avesse applicati con metodo migliore, la scienza ne avrebbe guadagnato non poco). Egli ricorre a continue supposizioni, solito modo degli sperimentali, per trarne l' idea dello spazio,

e queste supposizioni van tutte per ultimo a poggiarsi sopra continue associazioni, per mezzo delle quali noi supponghiamo (e sempre il Gallupi che si esprime così) la nostra esistenza esser ligata a quella di una estensione che la limita in tutti i punti della superficie. Ciò vuol dire che noi ci facciamo questa idea per detrazione, cioè detraendo tutte le possibili qualità ai corpi estesi, ed associando alla nostra esistenza la estensione così detratta, che la limita in ogni punto, cioè, per dir più veramente, associando questa supposta estensione a noi medesimi, e in questa guisa si genera in noi l'idea dello spazio.

Ma come da questa associazione si può ricavare la necessità dell'idea? Ecco come. Bisogna distinguere, secondo il nostro autore, due specie di rapporti, l'uno che è posto dall'intelletto tra le nostre nozioni, l'altro che, in virtù dell'associazione, vi pone l'immaginazione e però dee distinguersi l'*impossibilità* dell'*intendere*, dall'*impossibilità* dell'*immaginare*. Così, se dalla nozione del soggetto noi togliamo la nozione del predicato che ne fa parte essenziale, noi distruggiamo l'idea stessa del soggetto; e però l'opposto di un giudizio identico e necessario è inintelligibile, non potendo aver luogo nel nostro spirito. Esempio, è impossibile per noi l'intendere che due linee rette possano chiudere uno spazio, e che un triangolo possa avere quattro angoli. Non così l'impossibilità dell'immaginare. L'impossibilità dell'immaginare consiste non già veramente nella *impossibilità*, ma sibbene nella *impotenza* in cui siamo di separare coll'*immaginazione* alcune idee, che per noi si sono associate costantemente in modo che questa associazione sia divenuta quasi un *abitudine*, ed in forza di quest'abito, si sia fatta anche naturale in noi. Così, noi non possiamo immaginare il me senza immaginare qualche cosa che lo limita: in generale noi non possiamo immaginar una cosa limitata, qualunque essa sia, senza immaginare ciò che la limita.

Da questa impossibilità dell'immaginare dunque nasce appunto la necessità dell'idea dello spazio, o a dirla altrimenti, dalla necessità *immaginativa* dell'associazione di una estensione limitante la nostra esistenza, nasce in noi l'idea di questa estensione, cioè, secondo il Galluppi, dello spazio.

Facciamo le nostre osservazioni all'opposta dottrina.

E mettasi pure da banda l'arbitrio della parola *immaginazione*, che non ha nessun valore quando si tratta di idee, poichè non ha nessuna relazione con esse, *immaginare* valendo *comprendere*, e l'idee pure essendo incomprensibili (e a ciò tenevamo noi la mente quando abbiamo detto che il Galluppi si riattacca con un segreto legame al Condillac). Noi diciamo al Galluppi.

Primamente. L'associazione non può farsi che tra due termini, dei quali l'uno è presente, e l'altro è assente, l'uno è posto, e l'altro è da porsi per associazione, epperò tra un presentemente noto, e un presentemente ignoto. Ora, nel caso nostro, il termine noto, presente, primo posto, è l'esistenza del me, e il termine associato, cioè secondo posto, è una *estensione limitante*. Però io dico, se il termine primo posto è l'io, la propria esistenza, quest'io, quest'esistenza, dov'è che è posta? Non si può rispondere nella estensione, perchè l'estensione è secondo termine, ed è posto per associazione, e non è conosciuto che dopo essersi associato al primo, e però è conosciuto dopo che si è posto il primo termine; dunque per il Galluppi l'io, l'esistenza, prima della supposta associazione, è considerata come posta fuori dello spazio, o almeno indipendentemente dello spazio. Ma indipendentemente dallo spazio niente è possibile a potersi supporre, dunque la pretesa associazione Galluppiana, oltre che non spiega la necessità dell'idea dello spazio, non adempie menomamente alla necessaria condizione dello spirito, il quale non può vedere alcuna

cosa se non la vede nello spazio, ossia non può veder nulla senza la visione precedente dello spazio in cui lo vegga. (Da ciò, fate che il dica di nuovo qui, poichè la cosa il dà, da ciò potete ancora avvisarvi come non sia affatto vera la *primitività* della *percezione* del me e del fuor di me, qual la vorrebbe dare a credere che il Galluppi, il quale chiama questa percezione *primo fatto* dello spirito, poichè, anche a non tener conto delle altre ragioni che abbiamo riportate di sopra, la percezione è seconda rispetto al tempo ed allo spazio, in cui solo si può percepire). Nè mi si dica che l'associazione è immediata, poichè, oltre che tra il primo e il secondo sempre ci è un intervallo psicologico, l'associazione, come quella che è un'operazione prodotta dal concorso di molte facoltà, è sempre mediata, non potendosi dare un'associazione immediata. Dunque, diciamo noi contro il Galluppi; se il secondo termine è necessario alla posizione del primo (cioè lo spazio alla posizione dell'esistenza) ne viene che non è già per associazione che noi uniamo i due termini, ma sibbene che il termine secondo (spazio) non è propriamente esso il secondo, ma esso è il primo, e quello che impropriamente voi avete considerato come primo, è esso il secondo, sicchè non è per associazione, ma è per primitività assoluta che deve porsi lo spazio.

Inoltre. Se lo *spazio puro* è lo stesso che la *estensione pura*, cioè l'estensione priva d'ogni qualità corporea, l'estensione quasi detratta dai corpi, e se questa così supposta estensione è un'idea negativa, o di privazione (come che le idee di privazione non possono eccitarsi nella nostra mente senza le idee positive precedenti) io domando: qual'è la idea positiva della estensione? Mi si dirà, il corpo. Ebbene l'idea del corpo, dovendo essere un'idea anticipata all'idea di estensione, voi dovete di necessità considerarla fuori estensione, perchè vi tro-

vate impossibilitato a poterle dare una situazione, prima che da lei non abbia detratta l'idea negativa, in cui poterla poi situare, o meglio prima che a lei non abbiate associata questa idea negativa (da lei stessa detratta) per mezzo della vostra immaginaria associazione.

Dippiù. Lo spazio per voi è un'idea, o un fenomeno? E s'è un'idea (e ciò è per il Galluppi) come pretendere che ella si possa associare, se voi stesso avete altrove sostenuto (in psicologia) contro lo Stewart che solo le idee sensibili (cioè i fenomeni, i fantasmi) si possono associare, e le idee pure no?

Ancora. Se lo spazio per voi è la stessa cosa che l'estensione, e se l'estensione, secondo la vostra dottrina medesima (logica mista) è un apparenza, un puro modo nostro di vedere, non potendo noi percepire i minimi sensibili, e allora lo spazio per voi viene a ridursi a niente più che ad un modo soggettivo, ad una forma (e voi in questa guisa venite a convenire con Kant, che avete combattuto), com'è dunque possibile che si possa associare la forma dello spirito alla oggettività reale, cioè il soggettivo e l'oggettivo? Non dico poi che in questa guisa la realità che voi avete assegnata allo spazio viene issofatto a svanire; anzi a parlar con vero senso di scienza viene a ridursi a non altro che a un'idea di rapporto, poichè voi coll'autorità di Dumarsais avete provato che ogni idea di privazione (e l'idea dello spazio per voi è un'idea di privazione) è una astrazione, o nozione generale, e si riduce a nozione di rapporto che noi ponghiamo fra gli oggetti. Ma di tutto questo non voglio tener stretto conto, poichè sarebbe prender la cosa molto per il sottile, a che forse il Galluppi non avrà neppure pensato, quantunque però non sfugga ad una logica vigile ed accorta.

Da tutte queste ragioni risulta che l'idea dello spazio non è, come la considera il Galluppi, un'idea *negativa* o di *pri-*

vazione, non è per *supposizione* o per *detrazione* che ella si genera, non è *immaginata*, e però non può venir dalla pretesa associazione, ma sì bene che ella è qualche cosa di *primitivo*, di *positivo*, d' *ingenito* nello spirito umano, antecedente a qualsivoglia associazione, anzi essa stessa condizione di ogni possibile associazione.

Concludiamo dunque. Il Galluppi ha confuso la natura dello spazio assoluto con quella dello spazio relativo, cioè coll' *estensione*, col *vuoto*, col *luogo*: e dippiù volendone trovar l'origine nella *associazione*, ha trovata un'origine empirica ad un idea da lui supposta necessaria. Vani sforzi dei puri sperimentali in voler trovare al di qua l' origine che sta al di là.

In quanto alla realità ontologica dello spazio, ci richiamiamo al ragionamento testè da noi fatto intorno alla realità del tempo. E se là abbiam detto il tempo esser la *sempressenza* della sostanza, o la sostanza stessa sempre esistente: qui diciamo, lo spazio esser *l' onniessenza* della sostanza, o la sostanza stessa onniessente. In vero, non può capire in nostra mente che là piuttosto che là sia il limite delle cose: dovunque è sostanza dovunque è universo, non ci è limite alla concezione delle cose; e se il pensiero trova sempre appoggio nell' immensa portata de'suoi voli, ei trova sempre sostanza, da pertutto sostanza, d' ogni parte sostanza, e però sempre spazio, da per tutto spazio, da ogni parte spazio. Lo spazio dunque ontologicamente è l'*onniesistenza* della sostanza, è l' universo stesso che da per tutto è. Ed eccoci all' idea dell' universo.

CAPO XXXV

E senza più rivangare le omai a sufficienza dichiarate, e prestabilite teoriche, diciamo — Tutto ciò che è percepito è fenomeno, tutto ciò che è fenomeno è mondo. Il mondo dunque (dico il mondo fenomenico) generalmente è percepito.

Ma il mondo è esso il solo che ci esista? È esso l'intera esistenza? O pure esso non è che la minima parte dell'universo? del mondo dell'intelligenza?

Il mondo che noi abitiamo certo non è desso l'intero mondo metafisico, tutto il mondo, il mondo di Dio, e dell'umano pensiero. Iddio, creando, non limita le sue creazioni: per Dio non ci è — *fin qui* — Il pensiero, concependo, non limita le sue concezioni; per il pensiero non ci è punto di sosta, il pensiero non rispetta colonna.

La creazione dunque non consiste solo nel mondo, ma si bene nell'Universo: e l'Universo *è tutto ciò che è pensabile di esistente*, e si allarga altrettanto, quanto ala d'intelletto.

Ov'è che finisce l'universo? Ove finisce il pensiero. E ove finisce il pensiero? In Dio. E Dio? In se stesso. L'Universo dunque non finisce che in Dio: e Dio non finisce mai.

Diciamo dunque: l'Universo è tutto ciò che è pensabile di esistente e di vario. E in ciò è posta la differenza tra l'Universo e Dio; poichè l'Universo è il concepibile *vario* ed *esistente*, e Dio è il concepibile *uno* ed *essente*.

Del mondo fenomenico si occupa la Fisica: dell'Universo la Cosmologia. L'una dunque è scienza del limitato, l'altra dell'illimitato, l'una della *Totalità percettibile*, l'altra dell'*universalità concepibile*.

Il Galluppi, dopo i suoi soliti ragionamenti sulla *percezione*, sull' *io*, sul *fuor di me*, sul *limitato*, sul *limitante* ecc. finisce così — *L' Universo è la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

Ma in questa guisa, pare a noi, il Galluppi è venuto ad abbracciare il mondo della Fisica, il mondo finito e limitato, non già il mondo della Cosmologia, l' Universo.

Il mondo non è tutto l' Universo, siccome l' Universo non è solamente in questo piccolo nostro sistema che consiste, ma nel sistema universale di tutto il pensabile esistente, e però l' Universo non è la totalità, ma si bene l' universalità, e non è percettibile, ma concepibile. La parola stessa *Universo* esclude totalità. La totalità determina, limita, coacerva, laddove l' universalità è indeterminata, illimitata, irriducibile: e se l' Universo non ha termini, come non ha termini il pensiero che lo concepisce, l' Universo non è *totalità*, ma *universalità.*

L' Universo dunque è tutto ciò che è concepibile di esistente e di vario. Ma il vario e l' esistente vuol di necessità l' uno e l' ente, ed ecco Dio, che è il concepibile uno ed essente.

CAPO XXXVI

Dio è il *colmo*, il *punto*, l'*apice* ultimo della piramide scientifica. In Lui ha termine, e si consuma l'umano pensiero.

Dio è il *centro*, da cui tutto si escentra, in cui tutto s'incentra.

Dio è principio, Dio è fine, Dio è tutto, Dio è.

Ma come? Ma dove? Ma quale? Vane interrogazioni! Il come, il dove, il quale, non convengono a Dio. Egli è, e ciò basta. Sarebbe illogico, antifilosofico, il cercare ulteriormente di Lui.

Una sapiente parola lo disse Dio ascoso, *Deus absconditus*. Ed ascoso eternamente sarebbe Egli restato ad ogni umana conoscenza, se Egli stesso non si fosse manifestato a lei, *rivelato*.

Dio è, e intanto noi il sappiamo, in quanto che Egli stesso si è rivelato a noi. La rivelazione adunque, il *Verbum* stesso di Dio, è solamente capace a darcene la conoscenza, tutt'altro mezzo è improprio, inadatto, inefficace.

E tutti i Filosofi che si sono sforzati di provar Dio altrimenti che colla rivelazione, han fatto opera vana, dandone una prova illusoria. Dio non ammette prova di se, non soffre prova, poichè l'assoluto non si prova, ma si trova, e si trova appunto nella sua rivelazione.

La rivelazione è o reale, o ideale, e in ambedue queste sfere è che noi venghiamo a conoscere Dio, primitivamente, immediatamente, di libero slancio.

La prima (la rivelazione reale) costituisce la Teologia del

senso comune: la seconda (l'ideale) costituisce quella più sublime dell'intelligenza. Scienza volgare l'una, scienza riposta l'altra.

Inoltre, la rivelazion reale non è solamente Teologica, ma ella è ancora sovranamente artistica, poichè movendo colle sue varie forme più l'immaginativa, che la mente, fornisce allo spirito la sorgente e l'ubertà, da cui va egli ad attingere le sue ispirazioni e creazioni artistiche. Ed è da lei per anco che deriva ogni prima credenza, ogni prima sapienza, e in certo qual modo, ogni prima filosofia. La rivelazion reale adunque costituisce la prima religione, la prima teologia, l'arte prima: e l'arte prima è appunto l'assieme della Teologia e della religione (esempio Omero ed Esiodo), ond'è che i primi Poeti ne furon detti Teologi e Sacerdoti. E chiamisi ella pure *inspirazione*, o *sacro furore*, come piacque chiamarla a Platone, o con altro nome qual sia, tutto è lo stesso.

Al contrario, la rivelazione ideale è solamente teologica, e costituisce non più la credenza popolare, ma la intellettiva e scientifica; e non ci è arte possibile che valga a raggiungerla, o che le si avvicini, poichè ella nella sua spiritualità non è comprensibile, e l'arte è in ciò appunto che consiste, cioè nel *comprendere*, come la scienza nell'*intendere* (1).

(1) Valga questo argomento contro coloro, i quali vorrebbero trovare più arte, o possibilità di arte, nelle condizioni attuali dello spirito e della religione, piuttosto che nelle antiche. Certamente intelletto di arte ci è, e forse più che nei tempi antichi, ma è certo altresì che intelletto non è creazione. La creazione è arte viva, l'intelletto è il ripiego dello spirito sopra l'arte morta, o meglio, è lo sforzo di ravvivarla. Or dov'è più arte, qual'è più arte, quand'è più arte, quand'ella è viva e crea, o quand'ella è scorta, guidata, sorretta dal freddo intendimento? L'arte come genere certo non è perduta (i generi non muojono, perchè non si creano) ma il suo individuo? la sua persona? E se qualche sovrano in-

Il filosofo però non deve preferire l'una piuttosto che l'altra pruova, ma sopra amendue poggiar tutta la sua parabola scientifica, in modo che cominciando dall'una, vada a finir nell'altra, poichè in amendue è egualmente scienza.

La rivelazione reale per altro, in fondo non è che la stessa rivelazione ideale, o, dico meglio, una è la rivelazione, ed è sempre ideale, però si viene a cogliere in due sfere, in quella del mondo, e in quella dello spirito.

La rivelazione del mondo è patente a tutti che abbiano occhi per vedere, orecchi per sentire, e mente per pensare, e però è più universale: la rivelazione dello spirito all'incontro è saputa da pochi, poichè muta agli occhi e agli orecchi, non parla che alla sola mente, e però è più particolare.

La rivelazione reale è più poetica, più mistica, più esaltata, più entusiasta: la rivelazione ideale è più filosofica, più arida, più austera, più riflessa. Quella fornisce ispirazioni e cantici a Francesco d'Assisi, il quale leva inni al sole in lode di Dio: questa concezioni, e divini speculari a Socrate, che placidamente parla ai suoi discepoli, che li fan corona presso al letto di morte, *dell'anima*, *della vita futura*, *di Dio*. In quella si legge Dio, in questa s'intende Dio: quella parla, questa spiega: quella espande, questa raccoglie.

Veramente quando il pensiero si è levato sulle più alte cime della speculazione, e quivi allarga i suoi voli nel campo dell'immenso, e dell'infinito, io non so come si possa resistere all'afflato divino della poesia. Là, in quell'orizzonte s'in-

telletto di tanto in tanto viene a suscitarne l'incantevole fantasma, non è egli poi tale questo fantasma, che non più giovine e fresco, ma colle rughe del pensiero sulla fronte si avvicina tanto alla scienza, che quasi s'identifica con lei? E questa è arte, o veramente non è che il suo simulacro?

contrano Platone ed Omero, Dante e Tommaso d' Aquino, e i loro pensieri si scambiano, si confondono, si identificano, e la poesia e la filosofia abbracciandosi, si convertono l' una nell' altra.

Allora, dal divino fastigio del suo ministerio, il filosofo diviene quasi un secondo creatore: è poeta senza che se il sappia: ogni sua parola è un inno, un cantico a Dio: anzi allora finisce il filosofo, il poeta, l' uomo, e comparisce in lui Dio stesso.

In Ontologia, e massime in Teologia naturale, il pensiero filosofico diviene la parola stessa di Dio, e il filosofo in quel momento è più che uomo, o come Platone dice, *similis Deo evadit*.

Lascino dunque ogni speranza di potersi elevare sino a cotanta altezza quei filosofi, che colle seste del freddo raziocinio studiano di avacciarsi per arrivare sin là. Vana opera, lavoro perduto: col passo della tartaruga non si arriva mai alle cime: ci vuole audacia, slancio, volo d' aquila, o meglio, ci vuole un *santo furore*.

Come ben vi accorgete, io parlo ai filosofi sperimentali, e a tutti quelli i quali pretendono che co' nostri mezzi relativi si possa provar Dio.

E parlo così loro, perchè spiacemi che essi, quasi per dispetto, vedendosi insufficienti a così alta meta, cerchino di gittare il dileggio e il discredito sui massimi oracoli della scienza, dando loro del *fantastico*, del *poetico*, e simili. Essi però, che che dicano, che che latrino contro costoro, non verranno mai a spirare l' aura celeste delle soprane speculazioni, coi loro argomenti e metodi sperimentali non si leveranno d' una spanna dal suolo, non giungeranno mai a Dio, poichè a Dio non si arriva coll' esperienza, nè con altri argomenti umani.

Sì, sì, l'alta filosofia, la suprema filosofia, la Metafisica addivien di necessità poetica, a causa dell'alta e suprema elevazione del pensiero, a causa della più vicina prossimità a Dio, a causa della quasi permistione del pensiero coll'essere.

E questo alto speculare, questa elevazione approssimantesi alla poesia, questo santo furore, è solo de' grandi: ed io non sò che ci sia inno, cantico o poema, più sublime di un dialogo di Platone, a cui pare che David abbia lasciato la sua stessa lira, e che egli toltene le corde del salmo vi abbia aggiunte quelle del dialogo.

A ogni modo dunque, nell' apogéo della filosofia batte sue ali l' alito e l' entusiasmo della poesia. E di ciò fan fede tutta la filosofia Indiana, che ad una volta è filosofia e poesia (come il *Vedami* che contiene inni e preghiere e dommi tutti in verso, e in cui si contiene tutta la dottrina Indiana sopra Dio, sulla creazione, sull'anima, e sulle sue relazioni con Dio etc. e come i due grandi poemi, il Ramajana, è il Mahabharata, che sono ad una volta poemi e sistemi), e il vecchio di Samo, e Platone stesso, e tutta la scola Neoplatonica, che per troppa esaltazione metafisica ne prese il nome di mistica, e tutti quasi i santi Padri che trattarono di filosofia, e qualchuno anche dei freddi scolastici, come certo Bonaventura, e S. Anselmo, non che molti dei filosofi attuali, e nostri e stranieri.

Là, in ontologia, e massimamente in teologia naturale, due son le forme che può prendere il pensiero filosofico, o di un alta elevazione, come quella di Platone, o di una sublime umiliazione, come quella di Fenelon.

Io dunque sono d' avviso che a Dio non si può arrivare, che per sola rivelazione: che questa rivelazione è o interna, o esterna, cioè che ella si coglie o dentro, o fuori noi: che dessa non è altra cosa che il lume stesso di Dio, quel lume eterno che illumina ogni uomo che vive in questo mondo. E

per dire più esplicitamente il mio pensiero, io tengo che Dio non si può provare, ma che solo si può *intuire*, ed è questa intuizione appunto che io ho chiamata rivelazione (cioè rivelazione dalla parte di Dio, intuizione dalla parte nostra): e se ho detto che la rivelazione è o reale, o ideale, cioè esterna, o interna, io l'ho detto per significare che ella ha bisogno d'una base, d'un fondo, d'un sostrato su cui esprimersi, o meglio, da cui rilevarsi; e che questo sostrato della rivelazione divina, questa espressione, è tanto il mondo, quanto lo spirito; sicchè mutando la parola *rivelazione* in quella d'*intuizione*, egualmente si trova che ella (la intuizione) debba aver per occasione quello stesso che è fondamento ed appoggio della rivelazione.

Ed ecco chiaramente esplicato il nostro intendimento sopra Dio.

L'idea di Dio per noi è luce, che risplende nella nostra mente, e che noi non acquistiamo, ma che troviamo congenita e gemella del nostro stesso pensiero. Questa idea, questo lume dello spirito è appunto quello che noi abbiamo chiamato rivelazione interna di Dio, perchè è in esso appunto che Dio si rivela. Ma l'idea di Dio, non solo dentro noi, ma anche fuori noi luce e risplende in tutte le opere del creato, e massimamente nell'ordine, nell'equilibrio, nell'armonia ella quasi più presenzialmente si rivela. E questo intelletto armonico dell'universo è appunto quello che noi abbiamo chiamato rivelazione esterna di Dio.

Così per noi (secondo noi) Dio è conosciuto nella sua rivelazione, e non è già per mezzo di prove che noi potessimo andare sino a Lui.

Di fatti, a due sole possonsi ridurre le prove di Dio, cioè o a prove a *posteriori*, o a prove a *priori*. Or io, prima di esaminare la loro possibilità e il loro valore, domando. Che cosa

significa provare? Provare vuol dire assegnare la ragione, il perchè, l'origine produttiva d'una cosa, farne quasi vedere la filiazione, e la discendenza; e per ciò fare, egli è evidente che bisogna partire dalla causa, dalla ragione, del perchè, per provarne l'effetto, il fatto, il che. Giambattista Vico ha detto — *provare una cosa è mandarla ad effetto, e il provare dalla causa è il farla, e questa esser solamente prova perchè si converte col fatto, e la sua operazione e la sua cognizione esser la medesima cosa. Questo criterio della prova esserci assicurato massimamente dalla scienza di Dio, che è fonte e regola d'ogni vero; ed anche dalle Matematiche che sono quelle che provano dalla causa.* Di fatto, il matematico quando vuol provare il suo asserto comincia dal rendere reale la sua proposizione, sicchè il provare per lui si converte nel fare, cioè nello scendere dalla ragione al fatto: e questa è solamente vera prova. *Volete insegnarmi una verità scientifica*, prosegue a dire il Vico, *assegnatemene la ragione* (cioè volete provarmi un vero fatemene vedere la causa) *che tutta si contenga dentro di me, sicchè io m'intenda a mio modo un nome, mi stabilisca un assioma dal rapporto che io faccio di due o più idee di cose astratte, e in conseguenza dentro di me contenute. Partiamoci da un finto indivisibile, fermiamoci in un immaginario infinito*; *e voi mi potete dire, fa del proposto teorema una dimostrazione*, *che tanto è a dire quanto, fa vero ciò che tu vuoi conoscere: ed io in conoscere il vero che mi avete proposto, il farò; tal che non mi resta in conto alcuno da dubitarne, perchè io stesso l'ho fatto. E questo è provare.* Ed Aristotele nel principio stesso della Fisica comincia così — *Tunc putamus cognoscere unumquodque* (e conoscere scientificamente non si può che provando la conoscenza, sicchè il conoscere si converte nel provare) *cum causas primas, et prima principia, et usque ad elementa cognoscimus.*

Come potete esservi accorti dunque, provare non si può se non si muove dalla causa all' effetto, perchè provare significa appunto assegnare la causa di una cosa, il perchè di un che, la ragione di un fatto: vuol dire, farci vedere una cosa quasi scaturire sotto i proprii occhi.

Ora le prove, come abbiam detto, si riducono a due, l'una a *posteriori*, l'altra a *priori*. La prova a *posteriori* è distrutta dalla definizione stessa che abbiamo data della prova, poichè la prova a *posteriori* fà precisamente l'inverso di quello che deve far la prova, cioè sustituisce l' effetto come prova della causa, il fatto come prova della ragione, il che come prova del perchè, e dà il poter della causa all'effetto, il poter della ragione al fatto etc.

Ora l'effetto è un prodotto, come è un prodotto ogni fatto: ma il fatto avendo esso una ragione, e non già dandone esso una, deve per conseguenza avere, e non già dare la prova. Chi dà la prova, deve aver la potenza della ragion della prova, ma il fatto in generale non ha questa potenza, questa ragione, dunque il fatto non è esso la ragion della prova. Così, come è egli possibil mai che dal mondo si possa provar Dio, se il mondo è desso che ha bisogno di prova, e non può provarsi altrimenti che per mezzo dell' onnipotenza di Dio? Chi prova? Chi fa, o ciò che è fatto? Certo chi fà prova ciò che è fatto, cioè la ragione prova il fatto, e non al contrario: ma Dio fa il mondo, dunque la prova del mondo stà in Dio. E quella di Dio? Stà in Dio stesso. Sicchè come voler pretendere di provare ciò che è la sola, la prima, l'eterna prova di tutto, poichè è la ragion di tutto? Dio?

Ma mi si dirà prove a posteriori ne sono state date, e forse dai più grandi filosofi; certo quella di S. Paolo è *a posteriori*, e le cinque famose di S. Tommaso son tutte a cinque *a posteriori*. Ed io rispondo: in quanto a S. Paolo è da con-

siderare che egli scriveva ad uomini idioti, e non già a filosofi, sicchè colle sue parole non volle egli dar loro una prova di Dio, ma si bene volle darlo ad intendere ed a conoscere nelle opere della creazione, sicchè parlò più all'apprensiva, che all'intelletto, ed usò quella forma empirica di esprimersi, perchè, alla guisa stessa che sempre fa la Scrittura Santa, i primi Apostoli usavano sempre parlare al sentimento e non già all'intelletto, onde Dante Alighieri disse

Così parlar conviersi al vostro ingegno,
   Perocchè solo da sensato apprende
   Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
Per questo la Scrittura condiscende
   A vostra facultate, e piedi e mano
   Attribuisce a Dio, ed altro intende.

Paolo dunque non volle provar Dio colle sue parole, ma, per condiscendere alla facoltà di quei primi cristiani, volle loro addimostrar Dio nelle opere della creazione, *e farlo loro comprendere nelle cose fatte*. In quanto a S. Tommaso poi, egli è a sapere che il Santo Dottore in ogni dimostrazione distingue due elementi, uno empirico ed un altro razionale. Il primo è la materia della dimostrazione, il secondo ne è la *forma efficace*. Il primo lo somministra l'esperienza, il secondo la ragione. S. Tommaso dunque distingue in ogni conoscenza umana la parte materiale e la parte formale. Distinzione resa poi tanto famosa dal filosofo di Koenigsberg. Ciò posto, le prove di S. Tommaso non sono esclusivamente *a posteriori*, ma veramente *a priori*. E di vero, che cosa è la parte empirica, la parte *a posteriori* della prova per S. Tommaso? Ella non è altro che la materia della prova. Or è da questa materia, o pur da ciò che questa materia racchiude, che il S. Dottore và alla dimostrazione di Dio? E che cosa racchiude la materia? Racchiude la forma efficace, ossia racchiude un principio, una leg-

ge, una categoria. È in questa legge dunque, in questo principio, in questa categoria, o per dirla secondo sua espressione in questa forma efficace, che egli ripone la prova di Dio, e non già nella loro materia.

Di fatti (e patite che mi fermi un pò sopra questo) le prove di S. Tommaso, falsamente dette empiriche, sono queste.

1. L'esistenza del moto.

2. La serie apparente delle cause e degli effetti.

3. Il fatto della generazione e della corruzione delle cose.

4. La partecipazione più o meno perfetta di bene, che esiste negli esseri dell'universo.

5. L'operazione armonica della natura.

Queste sono le prove materiali. E quali sono le forme efficaci che esse racchiudono? Qual'è il loro elemento razionale? Eccolo:

1. Ogni movimento presuppone un primo motore.

2. Ogni serie di effetti presuppone una causa prima.

3. Ogni possibile presuppone il necessario.

4. Ogni relativo presuppone l'assoluto.

5. L'ordine presuppone l'intelligenza.

Ora di queste due cose, della forma materiale e della forma efficace, dello stile di espressione, e dell'idea, qual è veramente la prova? Certo non è dubbia la risposta: il principio, la forma efficiente, l'idea, sono la vera prova di Dio, e non già la materia, e lo stile d'espressione: cioè a dire che è sempre la legge, a cui la materia serve di corpo, è sempre il principio, a cui la materia serve d'incarnazione, è sempre l'idea, a cui la materia serve di stile di espressione, che provano e addimostrano Dio, e non mica questa materia, questa forma reale, questo stile. E S. Tommaso stesso l'intende così, poichè col nome di fatto, egli non intende un principio di dimostrazione, ma sibbene l'intende per la materia di una concezione, che vi si applica.

Non può dirsi dunque che S. Tommaso abbia cercato di provar Dio esclusivamente *a posteriori*, ma egli vi aggiunge l'elemento razionale ed *a priori*, ed è in questo elemento propriamente che son fondate le sue prove.

Degli altri filosofi poi, che pretendono di provar Dio a *posteriori*, e questa sola dicono esser vera prova, io non parlo, poichè o questi sono gli empirici, e già si sà a che va a riuscire il loro sistema, o non sono gli empirici, ed io dopo quello che ne ho detto, non sò che altro possa dirne loro.

Io dico che prove *a posteriori* non se ne danno, e che quelle che impropriamente diconsi tali, esse non sono prove, ma sono il corpo formale della prova, sono l'involucro della legge, sono l'espressione reale della categoria, sono le veste contingente del principio assoluto. E poichè ogni principio assoluto, ogni legge, ogni categoria, sono per se stesse una chiara ed evidente rivelazione di Dio, perciò le prove *a posteriori* non sono che la parte contingente e formale della rivelazione divina, o, come più sopra abbiamo detto, il fondo e l'appoggio della rivelazione che non è altra cosa che il principio stesso, la stessa legge, la stessa categoria.

Ogni prova *a posteriori* dunque, non è essa prova, ma essa è l'espressione di una legge, il corpo d'una idea, la forma reale di una forma efficace, lo stile di espressione di una categoria. Di fatti volete vederlo? Quando si dice: ci è un mondo, dunque deve esserci Dio: questa non è veramente una prova, ma l'espressione d'una legge, e la legge è questa — ci è l'effetto, dunque deve esserci la causa=: o quest'altra —ci è il contingente, dunque ci deve essere l'assoluto =. Ed a queste leggi di fatti vanno a ridursi tutte le cinque prove di S. Tommaso, cioè alla legge di *causalità*, ed alla legge di *sostanzialità*.

Sicchè quella che dicesi prova *a posteriori*, non è prova, ma è l'espressione, la formola, il corpo, diciam così, di una legge, di

un principio, di una ragione. È sempre la ragione dunque, è sempre il principio, è sempre la legge quella che prova, e non già il fatto, l'effetto, il che. Diciamo per ultimo prova *a posteriori* non ce n'è; e quella che impropriamente dicesi tale, non è che il fondo, il sostrato della rivelazione che noi abbiamo detta reale, e con essa non già che si prova Dio, ma sibbene in essa si legge Dio, s'intuisce Dio (1).

Ma io dico di più, io dico che non ci è neppure prova *a priori*: ed ecco come ragiono.

Dov'è che si può adagiare la prova *a priori*? O in una idea essa stessa a priori, o in una legge razionale. E questa idea, questa legge di che cosa sono elleno espressione? Come che idea e legge assoluta, esse sono espressione dell'essere assoluto. Or bene, se l'assoluto si esprime nelle sue leggi, nelle sue idee, non è questo un rivelarsi in loro? Non è questa una vera rivelazione? E che bisogno ci è di provar Dio, se noi già lo troviamo rivelato nelle sue leggi? E come voler pretendere di provare l'essere per mezzo della sua idea, se quest'idea, prima di ogni prova, e già per se stessa una chiara rivelazione dell'essere?

Dippiù, io domando: com'è che noi carpiamo l'essere nell'idea, mediatamente o immediatamente? Certo immediatamente, istantaneamente, di primo volo. Ma ogni prova, sia essa *a priori*, sia *a posteriori*, è sempre un argomento mediato, dunque la libera apprensione dell'essere nella sua idea, o nella sua

(1) Chiedo che non mi si addebiti a colpa quella confusione che, intralcia questo intero capitolo, e che mi fa cadere in certe ripetizioni. Io ho dovuto così ridurlo per non farlo soverchiamente lungo, e per renderlo a seconda di certa idea. Se io ho rifiutato la prova a posteriori, non è perciò che io volessi negare questo procedimento naturale che tiene lo spirito, ma però sempre come cammino ascensivo all'idea dell'essere, e non già come prova dell'essere.

legge, non avviene già per prova, ma sibbene per immediata rivelazione dell'essere stesso (cioè rivelazione da parte dell'essere, ma intuizione dalla parte nostra che conosciamo, sicchè ogni prova è rivelazione da parte del conosciuto, ed intuizione da parte del conoscitore).

Inoltre: provar Dio *a priori* è usare l'ordine logico, cioè usare un procedimento tale che Dio apparisca come conseguenza di una dimostrazione, ma questo non può farsi, poichè Dio è il principio universale di tutte le cose, e le leggi stesse del raziocinio non sarebbero se egli già non fosse. Queste leggi dunque ci servono per scorgere Dio in loro, non già per provar Dio con loro.

Concludiamo dunque: nell'idea di Dio, o nella sua legge assoluta, già sta Dio, poichè idea assoluta non si dà senza essere assoluto: Iddio dunque non si prova per mezzo della legge *a priori*, ma si bene s'intuisce in essa legge. Ogni prova è un argomento mediato, e la intuizione dell'essere nell'idea è sempre immediata. Dio è principio e non già conseguenza di veruna prova, epperò l'argomento *a priori* che ti mette a conseguenza ciò che è principio, non è vera prova. Dio non si prova: l'idea e la legge ne sono la luce, e non già la prova. E guai a chi nol vede in questa luce, ei nol giungerà mai a provare diversamente.

Dio non si prova nè a *posteriori* nè *a priori*. Non a *posteriori*, poichè il fatto non prova mai la sua ragione, ma solo dà occasione allo spirito per potersi elevare sin là: anzi neppure alla ragione prima, poichè dal fatto, o meglio dai fatti, non si può che solamente indurre o astrarre, e l'astrarre ed indurre non danno altro potere allo spirito, che di arrivare alle sole leggi seconde, e non mai alla legge prima (a Dio): sicchè anche per questa ragione la prova *a posteriori* è impotente a menarci a Dio. E metto pure da banda che il voler provare a

posteriori è un commettere una petizione di principio, poichè si eleva a ragion di prova quello appunto che abbisogna della cosa stessa che vuol provare per esserne provato. Il fatto dunque non è mai principio di prova, ma solo è occasione allo spirito di levarsi immediatamente al suo principio, e non a questo o quell'altro principio, ma al principio universale, al primo principio.

Non *a priori*, perchè l'idea, la legge *a priori*, non è prova, ma rivelazione, ma espressione dell'essere, siccome il pensiero, il *cogito*, non è prova dell'esistenza del me, del *sum*, ma sibbene ne è la rivelazione, la espressione, la manifestazione.

Per Dio non ci son prove possibili, Dio non ammette prove, non soffre prove, essendo egli la prima, l'unica, la vera prova di tutto. E se Dio non si fosse rivelato a noi (sì fuori che dentro, e il fuori e il dentro ci serve di occasione per conoscerlo, per intuirlo) noi non l'avremmo giammai potuto conoscere, poichè coi nostri mezzi relativi non avremmo potuto elevarci sino a Lui.

Ma mi direte: non è co i mezzi relativi, ma col mezzo assoluto della ragione che noi proviamo Dio. Ed io rispondo. Che cosa è questa ragione assoluta, se non Dio stesso che in essa si rivela a noi? O altrimenti, che cosa è questa ragione assoluta, se non l'assieme di tutte quelle leggi assolute, di tutte quelle categorie, nelle quali appunto è che noi ponghiamo la rivelazione interna di Dio? La ragione dunque essa stessa, anzi essa sopra tutto, è la prima rivelatrice di Dio, e non ci abbisogna più di prova, quando si è avuto occhio per legger Dio in essa.

Noi dunque sappiamo Dio nella sua rivelazione; questa rivelazione è o interna, nella legge, o esterna, nella creazione: cioè anche nella legge, poichè è sempre una legge, sì dentro che fuori, quella che ci rivela Dio, e questa legge è tanto

quella della *sostanzialità*, quanto quella della *causalità*. Sicchè per ultimo, la sostanzialità e la causalità sono la vera rivelazione di Dio, e noi non è per mezzo loro che il proviamo, ma è in loro che lo intuiamo immediatamente, istantaneamente, *a priori*.

Vediamo ora che ne ha pensato il Galluppi.

Per il Galluppi sta che Dio si possa provare: e di fatti due prove egli ne adduce, l' una spirituale o psicologica, che egli al suo solito, trova nella percezione (e perciò *a posteriori*) l'altra naturale o cosmologica, che ricava dall'ordine e dall'armonia delle cose. La prima ei la dà come prova *a posteriori*, ma che di fatti è una vera prova *a priori*, ed è poggiata sopra questa legge — ammesso un condizionale, si deve ammettere l' assoluto. E poichè la scala dei condizionali non può essere infinita ma si deve trovare un punto, in cui si ferma, senza che si possa andare più al di là, però questo punto, quest' ultimo grado è il punto estremo, in cui svanisce il condizionale è comparisce la condizione, la quale è l'assoluto, è Dio. Dio dunque è la condizione prima di ogni condizionale, o per dirla colle parole stesse del Galluppi, — *Dio è l' essere assoluto che esiste per se stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione: Egli è il primo essere, e non può giammai esser secondo ad alcuno essere.*

Ma senza perderci dietro alle dimostrazioni e agli sviluppi che il Galluppi ha cercato dare di questa prova, ci basti il dire che questa non è nè una prova *a posteriori*, nè si ricava dalla percezione, ma ella è sovranamente ontologica ed *a priori* e poggia in tutto e per tutto sulla ragione: che ella non viene a ridursi che ad una legge, ad una legge *a priori*, anzi che è ella stessa una legge, sopra cui non già la prova, ma sì la rivelazione di Dio avrebbe potuto egli adagiare. E pure il Galluppi la crede *a posteriori*, tanto che crede averla astratta dalla

percezione. La legge a cui viene a ridursi la prova del Galluppi è quella appunto della sostanza, o quella della causalità, che in quanto leggi sono identiche, e però sono una. (Tanto è vero che tutte le prove di qualunque forma elle siano, in ultimo vanno a ridursi alle leggi di sostanzialità e di causalità, le quali leggi, come noi più sopra abbiamo ragionato, non già prova, ma rivelazione di Dio veramente sono).

Nè sono io che il dico, è il Galluppi stesso che ce lo contesta. Ecco le sue parole. Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale *necessaria* l'esistenza assoluta; e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario*. E più appresso soggiunge— *il condizionale esistente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone, in ultima analisi, una causa.*

Ed ecco tutta la prova del Galluppi ridotta ad una legge, lo che vie più riferma, e ribadisce la nostra opinione, cioè che prova *a posteriori* non se ne dà, ma che quella che credesi a posteriori, come quì crede il Galluppi, non è che una forma, uno stile, in cui s'include una legge, un principio, una categoria, e che questa legge, questo principio, questa categoria, sono la vera rivelazione di Dio.

A questa legge il Galluppi stesso ha dato nome di *giudizio analitico a priori*, quantunque veramente ella non sia che un giudizio *sintetico a priori*, come quella che ha un termine finito ed un altro infinito, e non già termini identici. Ma di questo altrove.

Quello però che mi piace di leggere in Galluppi si è, che mentre egli si sbraccia a voler provar Dio, dà in queste parole — *la ragione dunque ci rivela l'esistenza di Dio*. Cioè, tradendo se stesso, viene nella nostra sentenza, che non sia già per mezzo della ragione che noi provassimo Dio, ma sì che nella ragione si rivela Dio.

La seconda prova poi è la prova naturale, o cosmologica, estratta dall' ordine e dall'armonia dell'universo. Questa è la celebre prova del senso comune, la prova universale su cui si fonda tutta la sapienza volgare circa l' esistenza di Dio, e di cui tanto conto faceva Kant, che la designò col nome di prova fisico-teologica (1).

Questa prova appunto è quella che noi abbiamo, non già prova, ma rivelazione esterna di Dio addimandata. Per altro ciò che ne ha detto il Galluppi sta con ciò che tutti gli altri filosofi ne han detto prima di lui (poichè non ci è filosofo che io mi sappia che non abbia parlato di questa prova) sicchè non vale che più ci fermassimo sopra lei.

La nostra teorica è già stabilita. Quella che i filosofi chiamano prova *a posteriori*, noi l'abbiamo detta rivelazione esterna di Dio: quella che essi han chiamata prova a priori (e a questa non siamo tanto in opposizione) noi l'abbiamo detta rivelazione interna di Dio. Sicchè per noi sta che è Dio quello che si rivela a noi, e non siamo noi quelli che proviamo Dio. E se abbiamo colpita la verità, ciò basti di aver detto.

(1) Questo argomento, dice Kant, merita di esser sempre ricordato con rispetto. Esso è il più antico, il più chiaro, e quello che meglio conviene alla ragione della maggior parte degli uomini . . . . Sarebbe lo stesso che volerci privare non solo d'una consolazione, ma tentar l'impossibile, il pretendere di toglier qualche cosa all'autorità di questa prova. (prova la dice Kant, noi l'abbiamo detta rivelazione esterna di Dio). La ragione di continuo elevata da argomenti sì potenti, e che perpetuamente si accrescono, non può esser talmente abbassata dalle incertezze d'una speculazione sottile ed astratta, che essa non debba esser strappata da ogni irresoluzione sofistica, come da un sogno alla vista dalle maraviglie della natura, e della maestosa struttura del mondo, per pervenire da grandezza in grandezza fino alle grandezze supreme.

CAPO XXXVII

E così, coll'idea di Dio è compiuta la nostra disamina ideologica, e le nostre osservazioni sul valore del sistema sperimentale. Una gran verità, se non m'inganno, corona il risultamento del nostro lavoro, ed è che se i sistemi non si elevano alla ragione, essi saranno sempre impotenti, incapaci, inetti a formare una vera filosofia. La filosofia, se ella è possibile, lo è solo per la intelligenza, epperò l'unica filosofia è la filosofia razionale.

Ci resta dopo ciò a dir qualche altra cosa intorno a due altri capitoli aggiunti dal Galluppi alla sua Ideologia, e lo facciamo succintamente per non lasciar nulla a desiderare a quei giovani i quali si esercitano nello studio della filosofia Galluppiana, che sopra tutte le altre, io vorrei che studiassero, e preferissero nel loro primo introdursi alla scienza.

Il primo di questi capitoli è intitolato — *Di alcuni errori della Volgare Ontologia* — ed è diretto contro la definizione che alcuni Metafisici, e segnatamente Cristiano Volfio han dato dell'essere, definendolo così — *Essere è ciò che è*, *o ciò che è intrinsecamente possibile ad essere.* Il secondo, ed ultimo in Galluppi, verte sul linguaggio, e sull'influenza che il linguaggio può avere nella formazione delle nostre idee.

E prima vò aver avvertito, che io non so che cosa voglia intendere il Galluppi per *Volgare Ontologia,* poichè veramente non so persuadermi come si possa chiamar *Volgare* quella di Volfio, che il Galluppi stesso cita, e quella di S. Anselmo, di Cartesio, di Leibnitz, che esso non cita, ma che certo ferisce

sotto il nome generale di alcuni *Metafisici*, poichè son dessi appunto, a cui si deve questa definizione.

La quistione dell'ente intrinsecamente possibile è una quistione alquanto difficile ad intendere, ma se si arriva a carpirne il secreto pensiero, ella riesce piana, e di facile intellezione.

Il Galluppi l'ha guardata sotto un punto troppo ideologico, l'ha soggettivata di troppo, e però l'ha trovata difettiva.

La *possibilità*, egli ha detto, è relativa allo spirito, come lo è l'*impossibilità*, epperò mentre non afferma nulla di presentemente esistente, ve ne nega anche l'essenza. Il possibile, secondo il Galluppi, è costituito dallo spirito, è una legge logica dello spirito, e non esprime nessuna cosa reale in se. Ma l'ente è tutto a se, ed è indipendentemente dallo spirito, dunque dire che l'ente è ciò che è possibile ad essere, egli è dire che l'ente è non ente, è distruggere l'ente, cioè non è ammetterlo come esistente, ma solamente come possibile; e in questa guisa non si definisce l'ente sussistente, ma l'ente immaginario.

Più, se la possibilità è relativa allo spirito, e l'esistenza dell'ente è inclusa in questa possibilità, l'esistenza dell'ente dipende anch'essa dallo spirito. Ma l'ente, abbiamo detto, è ciò che è indipendente ed a se, dunque *ente* e *possibilità* son due opposti. Senza riferire più a dilungo ciò che in quel capitolo ne ha detto il Galluppi, a questo in sostanza viene a ridursi la sua opposizione.

Ma, ci sarebbe egli un altro punto sotto cui potrebbe guardarsi questa definizione? Un punto più elevato? Certo che sì. Ci è il punto trascendentale, a cui non si è saputa innalzare la teorica del Galluppi, (essendosi ella restata nei cancelli ideologici) ed in cui sarebbe ella svanita, poichè là questa definizione apparisce vera e inattaccabile.

La possibilità dei contingenti è relativa allo spirito, e in ciò ha ragione il Galluppi: ma la possibilità assoluta è ella sogget-

ta a questa relatività? Il possibile contingente è immaginario, e quindi relativo al pensiero che se lo crea: ma il possibile assoluto, cioè quello che assolutamente pensiamo possibile, ei certo non riconosce, non ammette veruno arbitrio del pensiero. Nell'assoluto essere cessa ogni relatività col pensiero (badate che io dico in quanto ad essere e non già in quanto a conoscere, poichè in quanto a conoscere tutto è relativo al pensiero, sia contingente, sia assoluto), e la possibilità dell'ente si converte nell'ente stesso, il quale come assolutamente possibile, assolutamente è. L'ente assoluto possibile (o intrinsecamente possibile, che è lo stesso) è ente assolutamente esistente, poichè non è lo spirito che costituisce questa sua possibilità, ma egli pensandone la possibilità, già ne ha pensata l'essenza, non potendo non essere l'assoluto, possibile a pensare. Basta poter pensare una possibilità assoluta, perchè ella già sia, essendo contradittorio che ci sia un assoluto possibile a pensare, il quale non abbia un'assoluta essenza. Il possibile assoluto dunque include un'essenza assoluta, poichè esso è un possibile che non involge contradizione, ossia è un possibile che non può essere impossibile.

Il possibile, intrinsecamente possibile, in quanto che possibile, è, cioè se è possibile a pensare, necessariamente è, poichè se l'esistenza potesse esserne avulsa, ed allora questa possibilità stessa svanirebbe, cioè sarebbe una possibilità relativa, ma l'abbiamo detta possibilità assoluta, cioè che non può svanire, dunque l'esistenza assoluta, e la possibilità assoluta dell'esistenza sono una cosa stessa, ed enunciando il vocabolo di possibilità assoluta, già vi si comprende l'altro di essenza assoluta.

Dire possibilità assoluta dell'ente è già dire essenza assoluta, poichè ammettere l'assoluto possibile, e il non ammetterlo come essente, sarebbe una contradizione.

Pare che io ripeta sempre lo stesso, ma è necessario che così faccia, poichè la cosa non è di così chiara intelligenza che si prenda a primo colpo; sicchè, se ripetendo, io spiano, non noce che io ripeta. Perdonatemi dunque poche altre parole.

Intrinsecamente possibile vuol dire ciò che non involve contradizione a poter essere, o meglio ciò che è per se stesso potente ad essere: o altrimenti ancora, intrinsecamente possibile è quello, di cui non può dirsi che può essere, potendo anche non essere, ma quello che non può non essere. Il possibile intrinseco è ciò che non involve contradizione, ossia ciò di cui non si può pensare il contrario, e però pensatolo intrinsecamente possibile (cioè per se possibile), non si può pensare che possa essere impossibile.

Il possibile intrinseco non ammette la possibilità di potersi affermare o negare, ma affermatolo una volta, non si può negare di più, ossia pensatolo possibile non si può pensare impossibile, essendochè ciò che è possibile in se, assolutamente possibile, intrinsecamente possibile, non ammette questa alternativa.

Sicchè il possibile sta nell'assenza dell'impossibile, cioè sta nell'essere.

Ecco come presenta Leibnitz questa definizione. *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est: (scilicet) si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demonstratione non indigens.* La intrinseca possibilità adunque per Leibnitz si converte nell'essenza stessa dell'essere.

Ed a questo punto che avrebbe dovuto elevare la quistione il Galluppi, ma egli non l'ha fatto, e però la definizione dell'ente intrinsecamente possibile n'è rimasta per lui sfatata. Questo prova due cose, che il Galluppi non ha saputo levarsi sino al vero punto della quistione, sicchè mentre ha avuto ragione di combatterla là, in Ideologia, ha avuto il torto di non

comprenderne la vera forza. E prova ancora che il puro sperimentalismo difficilmente sa elevarsi a certe alte ragioni di scienza, e che col compasso ideologico alla mano vanamente si tenta di misurare certe sommità scientifiche, essendo breve il compasso, e troppo alta ed elevata la cima della scienza.

CAPO XXXVIII

E per ultimo restaci a parlare del linguaggio, dell'influenza che il linguaggio esercita sulle idee, delle forme svariate che esso assume nella manifestazione multiforme dell'umano pensiero, cioè delle parti diverse di che esso si compone, e dalle quali vien desso costituito.

Questo capitolo, pare a noi, è il meglio che sia trattato in Galluppi, ed è quello che noi più favorevolmente accettiamo per intero.

Veramente molto è da abbracciare, quantunque molto anche da rifiutare, nel sistema ideologico del Galluppi; e se noi non siam venuti notando, che le sole mende, che in esso abbiam creduto di rinvenire, ciò è stato perchè nostro scopo non era quello di fare una critica speciale al Galluppi (avvegnachè critica importi rilevare il bene, siccome il male), ma sì di opporre certe nostre considerazioni, che in noi son convinzioni, a certe teoriche esclusivamente sperimentali, alle quali il Galluppi ha dato facile accesso in tutto il sistema ideologico.

Il Galluppi però, e questo il diciamo di salda convinzione, non è interamente empirico, egli ha molte elevate escogitazioni, che quasi quasi lo avvicinano al razionalismo, e se al razionalismo nò, certo allo spiritualismo.

Insomma, il Galluppi è un filosofo di merito, e la scienza gli va debitrice di molti belli escogitati, e copiosi sviluppi, ed acclaramenti scientifici. E sì, noi sentiamo il bisogno di ripeterlo di nuovo, il Galluppi è un filosofo degno di nota, e di distinzione. Egli ebbe consagrati tutti i suoi studi alla filosofia, e massimamente alla filosofia ideologica, la quale coltivò, e

fecondò di nuove e belle scoverte; e se egli avesse allargato un pò di più il freno alla ragione, e strettolo invece alla percezione, cioè se avesse elevata un pò di più la sua teorica, anzichè trincerarla e vallarla nello steccato della coscienza, certamente ei non avrebbe potuto fallire ad uno dei primi posti della scienza ideologica.

Nè per questo sta egli troppo di sotto ad alcuno. Molto ha corretto, molto ha sviluppato, molto anche ha aggiunto di nuovo alla scienza. Nell' osservatorio spirituale egli è stato un solerte astronomo, un indefesso scovritore: e se nell' oceano dello spirito egli non ha scoverto un nuovo mondo, certo vi ha scoverte nuove isole.

Io dico fedelmente la mia opinione: quello che ha nociuto al Galluppi è stato il metodo puramente sperimentale, è stato quel essersi voluto rigorosamente attenere alla percezione, senza far mai una sortita dal castello della coscienza, è stato il non aver saputo appigliarsi a tempo ad una facoltà superiore, alla facoltà che sola è potente a spiegar tutto, alla facoltà costitutiva di tutte le altre facoltà, alla ragione.

La ragione, ella sola, ella prima, ella sopra tutte, ella più che tutte, è capace di produrre qualche cosa di durevole, di veramente scientifico (perchè è capace a scovrire il vero, che solo dura): i prodotti delle altre facoltà a lungo andare divengon preda del tempo.

Che cosa, di fatti, è caduto degli antichi sistemi? Che cosa ha distrutto l' ala del tempo? Che cosa è divenuta omai desueta? Quello che non ha avuto per fondamento stabile la ragione. E che cosa dura ancora degli antichi sistemi? Che cosa ha trionfato del tempo? Che cosa non ha subito disuso? Quello che si è saputo adagiare sulla ferma ragione.

Alla ragione dunque bisogna attenersi per averne una scienza durevole. E chi si avvisa di ordire altrimenti sua tela,

e'la fa sì debile, che ella ne muterà col mutare degli anni e dell'opinione. L'*opinione*, ha detto Pascal, *è la regina del mondo*, e la *Ragione*, dico io, *ne è l'imperatrice*, poichè opinione irragionevole mai ci fu al mondo, e mai ci sarà.

Ciò che è fisso ed immanente tutto si deve alla ragione. Ciò che passa e si muta, non fu mai scaldato dal suo alito divino. La ragione sola dura.

E veniamo alla cosa.

La prima quistione, che il Galluppi esamina in questo capitolo, è di sapere, se il linguaggio è desso quello che costituisce la possibilità degli atti interni dello spirito, e delle idee, cioè se è dal linguaggio che dipendono le nostre operazioni psicologiche e le nostre idee, come pretendeva Condillac, e dopo lui il Tracy (e Condillac, e Tracy sostennero che lo spirito non può formar giudizi, se non dopo aver trovato ed imparato un linguaggio), o pure se elle ne sieno indipendenti, e anticipate a qualsiasi linguaggio, o segno che valga ad esprimerle. E con buone e salde ragioni addimostra che tanto i giudizi quanto le idee sono già prima d'ogni linguaggio, e che non hanno bisogno del linguaggio per poter essere, sibbene al linguaggio non servir loro che semplicemente a manifestarle, a vestirle di forma reale, ad estrinsecarle, sicchè il linguaggio non già le costituisce, ma l'esprime. — Sarebbe non solo assurdo, egli dice, ma ridicolo il pretendere che non si possano aver idee di un arbore, di un animale, d'un sasso, senza il soccorso dei vocaboli. Un uomo il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell'impotenza di prestare un'attenzione parziale ad uno di questi membri del corpo umano? —

In generale, l'uso dei segni suppone già l'esistenza dell'idee, e d'ogni maniera di atto spirituale, poichè il segno sup-

pone già la cosa segnata, ammeno che non sia un puro suono, un puro fiato di voce. Son l'idee dunque, sono gli atti del pensiero, quelli che costituiscono, direi quasi, l'anima dei segni, e non già i segni quelli che costituiscono gli atti, e le idee. I vocaboli sono il corpo dell'idea, e però son dopo l'idea.

Non per tanto bisogna confessare che i vocaboli son di molto soccorso alle operazioni dello spirito, e ne facilitano e ne spianano l'esecuzione, così come gli strumenti facilitano l'esecuzione all'artista. Il parlatore è un vero artista, e i vocaboli sono gli strumenti, di cui egli si serve per contornarne, ed acconciarvi i prodotti della sua mente. Ancora, il linguaggio è il depositario fedele del pensiero, e però aiuta molto la mente, quand'ella vuol richiamare i fili sparsi delle sue cogitazioni, poichè il linguaggio glieli ripresenta così come ella ve li depose.

Il linguaggio serve eziandio a far l'analisi del pensiero. Ed ecco come.

Il pensiero sta nella mente a mò di un gomitolo, perdonatemi questa similitudine, e siccome il gomitolo costa di molti fili avvolgentisi sopra se stessi, così il pensiero costa di molte idee insieme aggruppate e ravvolte. Ora esprimere un pensiero è sgomitolare, sciogliere, sgranellare quel gruppo d'idee, e poichè non si può esprimere se non per mezzo di segni, perciò i segni, o il linguaggio, esprimendo il pensiero, lo analizzano; o meglio costringono il pensiero ad analizzar se stesso, non potendo essi riceverlo tutto ad una volta, ma a parte a parte e successivamente di uno in altro segno. E se colui che parla analizza il proprio pensiero, e successivamente lo affida a vocaboli, colui che ascolta al contrario fa l'officio opposto, cioè raggomitola di nuovo nella sua mente l'idee sparse e sperperate nei vocaboli, e sintetizzandole, le riconduce all'u-

nità primitiva. Il linguaggio dunque mentre analizza il pensiero da parte di colui che parla, lo sintetizza da parte di colui che ascolta. Così, e mi servo dell'esempio stesso del Galluppi, ogni raziocinio costa necessariamente di tre giudizi; ora nel momento che lo spirito pronuncia un'illazione, dee aver insieme presenti le premesse: il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito, ma nel linguaggio i tre giudizi esistono successivamente, l'un dopo l'altro, il linguaggio fa dunque l'analisi del raziocinio. Egualmente, ogni giudizio costa di un soggetto, di un predicato, e dell'azione dello spirito che stabilisce un rapporto tra il soggetto e il predicato, e il linguaggio presenta separatamente e successivamente tutti questi elementi del giudizio: il linguaggio dunque analizza il giudizio.

Ma se questo fa il linguaggio da parte di chi parla, l'opposto avviene da parte di chi ascolta, poichè l'uditore deve sintetizzare, per averne il concetto intero, le divise compagi del pensiero, e così menarlo di nuovo all'unità. Tutte le operazioni della parola dunque mentre costringono il pensiero ad analizzarsi, per potersi esprimere, producono successivamente una sintesi collettiva nella mente di colui che ascolta: sicchè la lingua è un mezzo analitico contemporaneamente che un mezzo sintetico.

Passa dopo ciò il Galluppi ad esaminare le parti del discorso, a scrutarne la forza, il potere, l'uso diverso, il diverso officio. È un vero trattatello di grammatica filosofica. Noi non c'interessiamo ad esporlo dippiù, poichè non ci è cosa da dover raddrizzare, nè difficultà a doversi spianare. Procede facile, e leggero ad intendere per chicchessia, e quel che è meglio, in tutto e per tutto vero, sicchè chi ne ha brama lo legga là.

Un ultima considerazione, e facciamo termine. Considera-

zione che ha omesso di fare il Galluppi qui, ma che noi crediamo necessaria, anzi capitale in un qualsia trattato filosofico della lingua.

Le parti essenziali del discorso, cioè quelle a cui tutte le altre vanno a ridursi, sono il *verbo* e il *nome*: le rimanenti parti poi non sono che diverse trasformazioni, e diramazioni sia del verbo, sia del nome stesso; o pure sono particelle non essenziali e costitutive, ma modali e configurative.

Or si domanda: quale di queste due parti è la prima a formarsi, il verbo, o il nome?

Il verbo per sua natura esprime l'essere, e di qui è che è stato detto verbo, cioè parola per eccellenza; vuol dire, forma esterna (verbum oris) dell'interno concetto (verbum rationis).

Il nome poi esprime la cosa che a questo essere corrisponde. E se l'essere è la prima idea della mente, e la cosa è la realizzazione dell'essere, il verbo è la prima parola della lingua, il nome la seconda.

L'idea dell'essere è la cima del pensiero, e non si può cominciare a pensare, se non si comincia dall'essere, ma l'essere non si esprime che nel verbo, dunque non si può cominciare a parlare se non dal verbo.

Si è detto che i linguaggi umani primitivi cominciano sempre dai monosillabi, e tutti hanno addotto le parole di *sol, sal*; *lac*, *lux etc*: (che sono quelle che esprimono i primi bisogni sentiti, o le prime impressioni), perchè non avrebbero cominciato dal *sum*?

Ma il verbo non esprime solamente l'essere, ma anche tutti i possibili modi dell'essere cioè l'essere e i suoi stati, onde ne vien detto verbo sostantivo, e verbo aggettivo. Il verbo dunque esprime l'essere, o gli stati dell'essere. Il nome poi esprime la cosa, e i diversi modi della cosa (sussistenza ed

inerenza), e poichè questi modi non sono che l'azione stessa della cosa, e noi non conosciamo la cosa che per i suoi modi, però ne viene che esprimere la cosa non si può se non dietro l'azione di questa cosa stessa, ma la parola che esprime l'azione è il verbo, il verbo dunque è una parola che antecede quella del nome (siccome l'azion della cosa nel nostro spirito antecede la cosa stessa) cioè l'espressione dell'azione precede l'espression della cosa da cui quell'azione viene.

L'uomo naturalmente comincia con esprimere ciò che sente, cioè i sentimenti che dalle cose gli son prodotti, ma esprimere un sentimento non si può che nel verbo, il verbo dunque è primo a formarsi che il nome.

Il primitivo linguaggio degli uomini è il linguaggio mutolo, ed avviene per via di segni, di gesti, di atti (osservate questo fatto nei fanciulli); or se ogni atto, ogni gesto, ogni segno esprime un che d'interno, in questa espressione si contiene o un'azione, o una passione; ma l'azione e la passione non possono esprimersi che nel verbo, perciò il verbo vien prima a formarsi che il nome.

Un piacere, un dolore, un improvviso sussulto di fibrille, cagiona, in chi il prova e nol sa esprimere per linguaggio, un moto irrequieto, un'agitazione, e questo moto, quest'agitazione, la dinota per segni, per gesti, per atti, o pure per via di esclamazioni (e l'esclamazioni sono il primo linguaggio dei popoli contemporaneo a quello dei segni, dei gesti, degli atti); sicchè gli atti, i gesti, i segni, e l'esclamazioni equivalgono tanti verbi: ma tanto i gesti, che l'esclamazioni cominciano il primo linguaggio dell'uomo, dunque i verbi sono le prime parole d'ogni linguaggio.

Il verbo basta a se stesso, il nome no. Tre verbi formano in Cesare un intero discorso — veni, vidi, vici — Tre nomi non l'avrebbero potuto. Ma il verbo oltre che basta a se, re-

gola ancora, e regola appunto i nomi, e come che il regolatore è sempre primo del regolato, perciò il verbo, come regolatore, è primo del nome come regolato.

Noi cominciamo sempre dall'affermare (l'affermazione è la prima parola dello spirito), ma affermare non si può se non nel verbo, dunque il verbo precede il nome, che è la cosa che si afferma: anzi anzi la cosa intanto è per noi, in quanto che è affermata da noi, epperò il nome che è affermato dal verbo, vien sempre dopo il verbo.

Per ultimo: dond'è che si traggono le più delle radici dei vocaboli? l'etimologie? quasi tutte dai verbi. I verbi dunque precedono ogni altra parola, anzi quasi ogni parola non è che una derivazione del verbo, perchè, per lo più, è dalla loro azione, dalla loro modalità, che si denominano le cose, e quest'azione, questa modalità, è espressa sempre nel verbo. Il verbo dunque è la prima parola.

Verbo e *nome*: ecco tutto il linguaggio umano, perchè *cosa* e *azione* (designate col nome e col verbo) costituiscono l'intero cosmo, sì fisico che morale.

Le altre parti del discorso sono diverse modificazioni, diramazioni, e trasformazioni di queste due parole, o sono particelle conformative, dispositive, direttive.

Difatti: al nome risponde il *pronome*, il quale non è una parte essenziale del discorso, ma si usa per fuggir ripetizione e monotonia. Al nome, e al verbo risponde il *participio*, al nome come aggettivo, al verbo come esprimente azione (o passione), e reggendone egualmente i casi. Al nome stesso risponde l'*avverbio*, il quale è l'abbreviatura di più nomi, e si usa per evitar la prolissità, e per significar con più breve energia quello che in più larghe parole diverrebbe sbiadato e scialbo; così invece di dire — con molta orridezza — si dice con più brevità ed energia, *orribilmente*, come Dante là

Stavvi Minosse orribilmente e ringhia

invece di — con molto strepito, strepitosamente etc. etc. etc. La *proposizione* è una particella vorremmo dir direttiva, ma non sì essenziale che senza lei non possa essere un discorso; tanto ciò vero che il più delle volte (però secondo genio e forza di linguaggio) può trovarsi inchiusa nella potenza del verbo stesso, così nel latino — *eo Romam*, *vivo domi* etc. etc. etc. La *congiunzione* è una particella copulativa, e serve a dinotare il nesso dei varii membri del discorso, ma può essere anche soppressa senza danno del discorso medesimo, conformando diversamente la situazione delle parole. L' *interposto* da sezzo non è che l' espressione del verbo stesso, come l' avverbio del nome, e si usa per dir con più vivacità e impressionabilità quello che altrimenti avrebbe a dirsi con un verbo e più altre parole, come per esempio, *ahi* invece di — ho dolore, soffro, *oh*, invece di — qual maraviglia, che incontro etc. etc. etc.

Io non dico che tutte queste parti non siano necessarie, anzi son necessarissime, senza cui il linguaggio non si perfezionerebbe giammai, nè lo spirito potrebbe mai esprimere tutte le diverse pieghe, gli svolgimenti, e gli avvolgimenti diversi del pensiero; ma io vò dir solo che le parti essenziali e costitutive del linguaggio sono il verbo e il nome.

Però il verbo è la prima parola di ogni linguaggio, e il nome la seconda. Sicchè vorrei che i grammatici nell' enunciare le parti del discorso situassero il verbo in cima, come prima parte, e il nome come seconda.

NOTA

Permettetemi queste poche dichiarazioni —

Taluno, leggendo sui programmi il titolo di quest' opera, ha detto esser troppo pomposo, e che bastava dir Critica sulla Filosofia del Galluppi, anzi che Filosofia Critica. Io però (e l' opera il mostra chiaramente) non ho inteso far semplicemente una Critica, ma una Filosofia Critica, cioè ho inteso fare una Filosofia criticamente. Questo volume ne è il primo saggio, il seguito darà meglio la mia idea.

So che a questo mio modo di considerar la scienza sarà fatto il viso broncio da certi seguitatori di una scola, che tiene esclusivamente per l'ontologismo, e secondo la quale lo spirito deve partir di botto dall' *ente* stesso, e non già dall' *idea:* però io credo di aver risposto loro sufficientemente nel cap. XI, ove ho discussa la quistione del metodo.

Con molta mia meraviglia, tornandomi in Napoli, dopo qualche assenza, ho trovato una certa gioventù sfringuellante filosofia alemanna: però mi sono accorto che dei cento appena i dieci l'han letta, appena i cinque l'han capita, appena l'uno ne sa il perchè.

Io vorrei che si persuadesse questa nostra gioventù alemannizzante, che sopra tutto bisogna insistere e costituirsi nello studio dell'idea, e da questo poi, rassodato e dichiarato, passare a quelle intellezioni ed ardite speculazioni metafisiche, che se non son precedute da una bella economia e cautela ideologica, addiventan tenebrose meteore di mente, o peggio ancora, ombre fantasmagoriche, o peggio ancora, pazzia, o peggio ancora..... E vorrei di più che si persuadesse che quel dispettare il nostro, quando c'è, per accattare l' altrui, è miserevole incuria, è obbrobrio, è vilipendio, è vergogna — Oh, non sanno essi che quando si è venduto il pensiero, difficilmente si franca la vita?

Rileggendo l'opera mi sono accorto che in essa son corse troppe parentesi, e qualche menda tipografica ancora: le prime sono a carico mio: delle seconde non son io che ne rispondo. Però se le parentesi abbondano, ciò è stato per non render molto prolissa l'opera, ed ho cercato d' includere in una parentesi, ciò che avrei dovuto dire in un capitolo. Se questo può valermi di scusa, mi valga, se no mi si ponga pure a difetto.

CONSIGLIO GENERALE

DI

PUBBLICA ISTRUZIONE

Napoli 22 febbraio 1856

Vista la domanda del signor Raffaele Marotta il quale ha chiesto di porre a stampa l'opera — *La Filosofia critica sulla filosofia del Barone Pasquale Galluppi, per Domenico Giella.*

Visto il parere del R. Revisore sig. Can. D. Gaetano Barbati.

Si permette che la suindicata opera si stampi; però non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà, se prima lo stesso R. Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto nel confronto di esser l'impressione uniforme all'originale approvato.

Il Consultore di Stato Presidente provvisorio: CAPOMAZZA.
Il Segretario generale: GIUSEPPE PIETROCOLA.

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE

PER LA REVISIONE DE' LIBRI

Nihil Obstat
Imprimatur
R. Leoncavallo
Censor Theologus

Pel Deputato
della Revisione de' Libri
Leopoldo Ruggiero
Segretario.